Jean-Christophe Attias
Esther Benbassa

ISRAELUL IMAGINAR

univers enciclopedic

Jean-Christophe Attias
Esther Benbassa

ISRAELUL IMAGINAR

Redactor: Rodica CHIRIACESCU

Tehnoredactor: Diana TATU

ISBN: 973-637-095-X

Jean-Christophe Attias
Esther Benbassa

ISRAELUL IMAGINAR

Traducere de
ȘERBAN VELESCU

univers enciclopedic
București, 2005

Lucrare tipărită cu sprijinul Ministerului Culturii, Biroul Național al Cărții din Franța și al Federației Comunităților Evreiești din România

J.-C. Attias, E. Benbassa
ISRAËL IMAGINAIRE
© Flammarion, 1998
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate Editurii Univers Enciclopedic

În memoria lui Jean-Marie Delmaire,
istoric al Iubiților din Sion,
dispărut prea de timpuriu.

CUVÂNT ÎNAINTE

> ... K. Avea necontenit impresia că se pierdea, că mersese atât de departe, încât nimeni înaintea lui nu parcursese mai mult drum; în străinătate, într-o țară în care aerul însuși nu mai avea nimic din elementele aerului natal, unde trebuia să te înăbuși de exil, și unde nu mai puteai face nimic, în mijlocul unor ispite nebune, decât să continui să mergi, decât să continui să te pierzi...
>
> (Franz Kafka, *Castelul*)

De-a lungul atâtor secole de exil, ce a reprezentat oare țara lui Israel în imaginarul evreiesc? Amintirea unei glorii antice. Orizontul unei așteptări. Locul improbabil în care se proiectează speranța unor zile mei bune. Undeva între cer și pământ, și adesea mai mult în cer decât pe pământ, Sionul face semn și dă un sens. Atunci știm, spre deosebire de eroul kafkian, că a continua să mergi nu înseamnă a continua să te pierzi. Acolo, într-o zi, se va desăvârși repararea acestei lumi fracturate; acolo, într-o zi, evreii vor vedea capătul rătăcirilor lor.

Acolo, sau poate aici, într-o zi sau poate începând de astăzi. Căci, așteptând ca visul să se realizeze în sfârșit e mereu cu putință să ne imaginăm că locul în care trăim este ca un Ierusalim în exil și ca prelungirea provizorie a unei inaccesibile[1] țări a lui Israel. Amsterdam, Ierusalimul de Nord, Saraievo, Ierusalimul Orientului, Tlemcen, Ierusalimul Maghrebului, Vilna, Ierusalimul

de Est ... Ierusalimul unora nu este Ierusalimul celorlalți. Fiecare grup evreiesc și-l are pe al său, pe care-l așază deasupra tuturor. El, desigur, nu-l înlocuiește pe cel adevărat, pe cel de departe, ci îngăduie doar să așteptăm, să răbdăm exilul, interiorizat, dar niciodată acceptat pe deplin.

Nu departe de Istanbul, două sate evreiești stau față în față, unul pe malul european al Bosforului, celălalt pe malul asiatic. Fiecare își are încă cimitirul propriu. Oamenii cei mai cucernici, cei mai fanatici din satul situat în Europa ar prefera să fie înmormântați la vecinii lor, de partea cealaltă a Bosforului, în Asia. Trupurile lor ar traversa astfel strâmtoarea ca să se odihnească acolo, în față, într-un pământ aproape sfânt, doar ceva mai aproape de Ierusalim. Își închipuiau oare ei astfel că în ziua Învierii vor sosi mai repede și mai sigur în țara lui Israel? Era oare aceasta o scurtătură? În orice caz așa voia legenda...

Israel, Pământ al făgăduinței, Pământ sfânt, consolare a exilului. Cum să vorbești despre el? Să te atingi de vis fără să-l denaturezi, să încerci să-l tălmăcești, fără să te lași copleșit de emoția pe care evocarea lui o stârnește întotdeauna, să încerci să înțelegi însăși emoția — sarcina aceasta pare foarte dificilă. Și astăzi mai mult ca ieri, deoarece visul s-a întrupat și a devenit realitate. O realitate care, de altfel, nu l-a ucis. Diferit de ceea ce a fost, nepăsător de-a lungul epocilor, visul continuă totuși să preocupe mintea atât a evreilor din diaspora, cât și a israelienilor.

Pământ al Cărții, în primul rând și mai înainte de orice, al unei Cărți care adună în jurul ei un popor împrăștiat și servește ea însăși drept pământ celor ce nu mai au. Departe, foarte departe de Palestina reală, care încetase de mult timp să fie locul de reședință al unui popor adunat, care nici nu mai era nici chiar centru adevărat al diasporei, Tora, Cartea-pământ citită în mod ritualic, interpretată neobosit, materie primă a liturghiei, înlocuia pământul pierdut, oferind fiecăruia pretextul și prilejul de a-l evoca fără încetare. Dar a-l evoca însemna oare să-l gândești cu adevărat? Evreii de ieri aveau, așadar, mijloace de a vizualiza un pământ care, întrucât se

îndepărta în spațiu și în timp, devenise pentru ei aproape impalpabil? Alunecând încetișor în imaginar, făcând corp comun cu Cartea, în cele din urmă Pământul nu mai exista pentru el însuși, devenea idee sau metaforă.

În secolul al XIX-lea, apare o cotitură. În timp ce Occidentul cedează în fața valului orientalist și dezbate cu energie „Problema Orientului", reapare un interes față de acest petic de pământ, aproape uitat de pe vremea Cruciadelor. Evreii înșiși nu sunt indiferenți față de el, atunci când o eră nouă de cetățenie li se deschide, și chiar în timp ce unii proclamă că Ierusalimul este acolo unde se găsesc și că pentru ei nu există alt Sion decât țările care i-au emancipat. Naționalismele în marș din Europa acelor ani încep să-și pună pecetea asupra minților, cel puțin în unele cercuri.

Totuși, nici sionismul, nici chiar întemeierea unui stat nu vor lipsi pe deplin de atributele sale livrești pământul visat și recreat. Sioniștii îl vor lucra în toate sensurile și vor trage brazde adânci în el. Ei vor avea totuși nevoie de mituri, ca și cum doar miturile puteau în fond să-l apropie mai mult și să-l facă mai concret. Realul, concretul au reușit oare să domine ideea? Problema rămâne deschisă, ea este chiar în centrul dezbaterii care-i frământă pe israelieni astăzi, la cincizeci de ani după întemeierea statului.

Investind miturile antice cu sensuri moderne, substituindu-le uneori mituri noi, sioniștii n-ar fi putut oare decât să transforme Cartea-pământ de ieri în Pământul-carte de astăzi? Căci nu mai puțin decât ieri, pământul lui Israel rămâne și astăzi bântuit de Carte. Este de ajuns să ne gândim la emoția pe care cucerirea „teritoriilor", așadar a inimii Israelului antic, a stârnit-o după războiul de Șase Zile, în întreaga populație israeliană, depășind cu mult mediile ultraortodoxe sau extremiste. Pământul Cărții intra în sfârșit în sânul lui Israel. Pământ simbolic, încărcat de imaginația secolelor, de ritualul strămoșilor, de greutatea Cărții, el a devenit miza unor dezbateri pasionate și a unei colonizări controversate. Cum să negociezi astăzi un simbol? Toate eforturile depuse pentru normalizarea legăturii dintre evrei și pământul lor

se lovesc de obstacolul sacralizării lui. Fiecare centimetru pătrat de teritoriu este convertit în absolut, de evrei desigur, dar tot atât, ca reacție, de palestinieni. De ce oare acest pământ nu poate niciodată să semene cu altele, nici să devină pentru cei ce-l locuiesc firesc ca aerul pe care ei îl respiră? Nici Occidentul creștin însuși nu privește fără gânduri ascunse acest colț disputat din Orientul mijlociu. Pământul sfânt rămâne sfânt și pentru toți...

Iată deci ciudatul teritoriu pe care autorii acestei lucrări au vrut să-l exploreze, începând o lungă călătorie în imaginarul evreiesc, din timpurile biblice până în zorii epocii moderne, continuând-o cu primii pași ai sionismului, și, în sfârșit, cu întoarcerea și reinstaurarea unei suveranități evreiești pe pământul strămoșesc. Ei înșiși au venit pe pământul lui Israel pe căi diferite. La întrebările pe care acesta le pune, au vrut să răspundă pe două voci. Și vocile lor, diferite, rămân deosebite, chiar dacă ideile li se intersectează și chiar dacă concluziile lor se întâlnesc. Unul dintre ei a ajuns la pământul lui Israel prin Carte. El a stat mai întâi în Carte, ca să îmblânzească acest pământ, care-i era necunoscut. Și abia după aceea a luat contact cu adevăratul pământ, cel care vă ia în stăpânire trupul. Celălalt a ajuns la Carte după ce a trecut prin pământ... Prin însăși structura ei, lucrarea este ecoul acestor drumuri încrucișate: ea pornește de la Carte pentru a merge la pământ și, de la pământ, se întoarce la Carte. Fără îndoială, experiența proprie a autorilor nu a intervenit decât în alegerea de către fiecare a temelor și a perioadelor de tratat. La numeroasele fragmente de imagini, când contradictorii, când coerente, la această lectură plurală a Sionului, ei nu puteau, la rândul lor, decât să reacționeze printr-o scriitură plurală.

Scopul lucrării de față este să pătrundă misterul acestor imagini, să le deconstruiască pentru a încerca să le priceapă sensul și funcția, originea și istoria, să resitue pe o durată îndelungată bogata mitologie care a populat și continuă să populeze imaginarul evreiesc de pe pământul lui Israel. Ceea ce nu face deloc din ea o carte diasporistă sau postsionistă. Departe de noi ideea că este

suficient să descriem realul ca să descalificăm pentru totdeauna miturile. „Lucrurile nu au această simplitate. Mitul nu se opune realului așa cum falsul se opune adevărului: el însoțește realul[2]." Ce popor nu își are miturile proprii? Poporul evreu le are pe ale sale, pe care le-a trăit în afara acestui pământ sau pe el. A demitiza pentru a înțelege mai bine ceea ce se interpune între popor și pământ — poate că a venit timpul unei asemenea aventuri. Israelul este un fapt incontestabil, Israelul există și nu mai trebuie să-și legitimeze existența. De acum înainte, orizontul lui nu se mai mărginește doar la sionism. El este pe cale de a trăi crizele vârstei adulte, care-i vor permite să se deschidă unor perspective noi. Autorii au dorit doar să redea aceste crize contemporane și să le decline genealogiile. Doar pe o înțelegere clară a acestui prezent și a acestui trecut s-ar putea construi într-o zi viitorul. Viitorul a două popoare și al unui pământ deosebit de multiplu.

MULȚUMIRI

Fără îndoială că lucrarea de față nu ar fi căpătat forma pe care o are astăzi fără sfaturile avizate și sugestile stimulatoare ale mai multora dintre colegii noștri, îndeosebi israelieni, precum Israel Bartal, Simon Epstein, Harvey Goldberg, Galit Hasan-Rokem, Ruth Kark și mulți alții, ale căror încurajări ne-au fost prețioase cu prilejul unei misiuni de cercetare, efectuată la Universitatea ebraică din Ierusalim, în octombrie 1996. Întreaga noastră recunoștință se îndreaptă și spre prietena noastră Sarah Palmor, bibliotecar la Arhivele sioniste din Ierusalim, întotdeauna gata să ne secondeze în cercetările noastre bibliografice, precum și către Yoram Maiorek, director al acestor arhive, care ne-a încredințat unele dintre lucrările sale încă inedite. Îi mulțumim lui Tom Segev, pentru indicațiile sale bibliografice. Desigur, suntem singuri răspunzători pentru textul nostru și pentru punctele de vedere pe care le exprimă.

Nu putem uita ajutorul neprețuit al colegului și prietenului nostru Aron Rodrigue, profesor la Universitatea Stanford, care a însoțit cu generozitate dificila maturație a acestui proiect și a recitit atent, cu simțul critic și cu tactul care-l caracterizează, primele versiuni ale manuscrisului nostru.

Îi mulțumim, în sfârșit, lui Perrine Simon-Nahum, editoarea noastră, pentru încrederea pe care a binevoit să ne-o acorde și pentru corecturile ei avizate.

Nota bene: În mod deliberat am redus la minimum aparatul critic al acestei cărți. Cititorul curios sau specialistul vor găsi la

sfârșitul volumului o bibliografie selectivă, suficient de bogată și de diversă pentru a le îndruma cercetările. Notele grupate la sfârșitul textului nostru nu au alt obiectiv decât acela de a semnala sursa informațiilor, conceptelor sau analizelor care au alimentat reflecția noastră; când un studiu este semnalat pentru prima oară într-un capitol, în general nu este menționat acolo a doua oară, chiar dacă a putut fi exploatat într-un alt pasaj din același capitol.

Transcrierea noastră din ebraică, simplificată în mod voit, nu are altă ambiție decât aceea de a îngădui o lectură aproape corectă cititorului francofon. Numele de persoane și locuri au fost ortografiate după normele curente.

GENEALOGII

1. PĂMÂNTUL FĂGĂDUINȚEI

În 1939, defilând împotriva ultimei Cărți albe britanice, care impunea noi restricții cumpărării de terenuri de către evrei în Palestina, manifestanții sioniști agitau banderole ce afirmau: „Nu mandatul britanic, ci Biblia constitue dreptul nostru pe acest pământ.[1]" Acest argument simplu, recurent în discursul sionist[2], nu a reușit întotdeauna să întrunească, nici pe departe, adeziunea adversarilor săi. Lucrul acesta nu ne miră. Desigur, nu lipsesc motivele de a admite legitimitatea principiului revendicărilor teritoriale ale poporului evreu. Fapt este că, în ciuda a ceea ce suntem uneori ispitiți să ne închipuim, motivul biblic nu este poate cel mai convingător. Căci, în ce măsură o carte poate fundamenta un drept?

Faptul că este o carte sfântă nu schimbă cu nimic datele problemei. De altfel, sioniștii înșiși, în marea lor majoritate, nu o considerau ca atare. Atribuirea acestui pământ de către Dumnezeu cu titlul de moștenire veșnică lui Israel nu va avea o oarecare greutate decât în mintea credinciosului, ba chiar în cea a credinciosului evreu. Ca să nu vorbim despre musulman, ce va gândi de fapt creștinul? Sedus de acum înainte de Noul Testament, cel Vechi se bucură în concepția acestuia de un statut care-i limitează autoritatea. În plus, scandalului particularismului teritorial evreiesc, creștinul i-a substituit scandalul de mult deteritorializat al Întrupării, iar vieții „pe pământ" el îi preferă de acum înainte viața „întru Hristos", independentă de orice condiție de spațiu sau de timp[3].

Pe de altă parte, contrar celor afirmate adesea, Biblia nu este doar monumentul literar al unui popor ce locuiește pe pământul său, rodul cultural al osmozei firești dintre acest popor și acest pământ: o bună parte a ei a fost scrisă în exil. În afară de aceasta, în pofida roului esențial pe care unele dintre părțile ei îl joacă în practica liturgică, locul pe care-l ocupă Biblia în conștiința evreiască nu este nici pe departe simplu. Și se poate chiar susține că, în mod tradițional, acest loc nu este central, întoarcerea la Biblie și întoarcerea sionistă la Biblie, printre altele, constituie tocmai o despărțire de atitudinea tradițională. În realitate, Talmudul[a], și îndeosebi Talmudul din Babilon, operă prin excelență a exilului, este cel care își dispută în general în mod victorios acest caracter central cu Scriptura.

În sfârșit, ce spune Biblia însăși? Estre adevărat că vorbește despre pământ. S-a putut chiar afirma că nu vorbește decât despre asta[4]. A demonstra caracterul central al unei teme este un lucru. A sesiza semnificația tratării ei este totuși altul. Departe de a reflecta pur și simplu legătura unui popor cu pământul său, Biblia o mediatizează și, într-o mare măsură, o creează. Departe de a fi expresia limpede a unei culturi a înrădăcinării, Scriptura este cartea făgăduinței și a așteptării, a deposedării, tot atât cât și a cuceririi, a nostalgiei, cât și a bucuriei. De la primele sale versete, Textul este pus sub semnul unei ambiguități de care nu se desparte niciodată.

„La început", ambiguitatea

Ebraica nu duce lipsă de cuvinte pentru a numi pământul. Cel mai încărcat de sensuri și mai general este și cel mai original: *ereț*. În primul capitol al cărții Facerii, el desemnează, prin opoziție cu

[a] Monumentală compilație a tradiției orale, din care există două versiuni, produse de maeștrii academiilor din Palestina (de la 220 la 375) și din Babilon (de la 220 la 449).

cerul, pământul care, împreună cu acesta, este produsul primului act creator al Divinității. Apoi desemnează, prin opoziție cu marea, uscatul apărut într-un alt act inițial de despărțire. El desemnează, în sfârșit, în opoziție cu pământul necultivat, pământul roditor care face să încolțească vegetația, ierburile și copacii, pământul fecund care dă naștere lumii animale. Acest pământ Dumnezeu îl dă ca moștenire omului pe care l-a creat bărbat și femeie, după chipul și asemănarea sa, și căruia îi poruncește să-l umple și să-l cucerească[5].

Acest prim tablou al începuturilor nu este totuși singurul. Un altul îl urmează imediat, care-i modifică simțitor semnificația. Căci, într-adevăr, la începutul celui de al doilea capitol al Facerii, pământul creat de Dumnezeu este prezentat într-o lumină foarte diferită. El nu rodește încă, pentru că Dumnezeu nu a făcut ploaia să cadă pe el și pentru că nu există un om care să-l lucreze. Acest pământ care trebuie cultivat este numit altfel: el nu mai este *eret*, ci *adama*. Și pornind de la el, de la un pic de „pulbere a pământului", Dumnezeu îl făurește pe om, în care face să pătrundă un suflu de viață. Cel Veșnic plantează apoi o grădină în Rai și-l instalează acolo pe om, care nu este încă decât mascul sau androgin, pentru a o lucra și păzi. În această istorisire, abia mai târziu femeia este la rândul ei scoasă din bărbat, în același mod în care bărbatul a fost scos din țărână. Aici cuvintele sunt semne ale istoriei ființelor pe care le numesc. În ebraică, bărbat, în sens generic, se va spune *adam*, masculinul de la *adama*, pământ, țărână — în același mod în care femeie se va spune *iha*, femininul de la *ih*, bărbat în sensul sexuat al acestui cuvânt[6]. Alt ecou lingvistic semnificativ al acestei înrudiri cu pământul, care constituie identitatea umană: același termen (*zera*), în ebraică, desemnează grăunța, sămânța vegetală și descendența unui bărbat[7].

Luate împreună, primele două capitole ale Facerii desemnează astfel o imagine complexă și destul de contradictorie a raportului om-pământ. În Facerea 1, acest raport pare a consta mai întâi din alteritate pură și supunere: creat după crearea pământului, dar nu

ieșit din el, omul este chemat să-l supună, și pământul însuși pare că trebuie să-i ofere în mod firesc hrana care-i este necesară. Acest raport se transformă totuși foarte repede, în Facerea 2: de acum, născut din pământ și din Dumnezeu, ca dintr-o mamă[8] și dintr-un tată, omul trebuie să lucreze pământul și să-l păzească pentru a scoate din el cele necesare traiului, iar ceea ce pământul îi dă el i-o datorează sieși și lui Dumnezeu, care seamănă și face să cadă ploaia. Dominație la început, apoi stranie intimitate, ucenicie care-i asociază într-o acțiune comună pe Dumnezeu, pe om și pământul. O alunecare ce ajunge repede la o răsturnare: din cauza primei greșeli, pământul este blestemat, iar omul de acum înainte își va dobândi cu trudă hrana din el; pământul-mamă devine mormânt, „căci țărână ai fost, țărână vei fi iarăși"; în sfârșit el fuge de sub picioarele celui născut din el, surghiunit din grădina Raiului, pentru că a încălcat interdicția divină cu privire la fructul copacului cunoașterii Binelui și Răului[9].

De la primele sale pagini, Biblia este astfel „cartea locului"[10]. Al unui loc straniu și familiar, pus sub dublul semn al vieții și al morții, al înrădăcinării și al exilului, al neascultării și al pedepsei. Încă nu s-a spus nici un cuvânt despre poporul Bibliei, acest popor al lui Israel, pentru care Biblia este Cartea, nici un cuvânt nici despre pământul acestui popor, despre acest „pământ al lui Israel", pentru care Biblia este Cartea. Relatarea este încă strict universală, istoria lui Avraam, părintele națiunii, nu începe de fapt decât în capitolul 12 și, totuși, se pare că s-a spus totul.

Lectura urmării povestirii nu face decât să întărească această primă impresie. Dumnezeu dă pământul și îl ia înapoi, îl așază pe om pe el și îl alungă de acolo. Un scenariu în trei tablouri pare să se repete la nesfârșit: intimitatea unei uniri a omului cu pământul său; o încălcare a Legii, care pervertește acest raport; o alungare, o împrăștiere, o rătăcire, care sancționează greșeala. Cain, cultivatorul, omul pământului, își vede jertfa disprețuită de Domnul și își ucide fratele rival, pe Abel, păstorul. Atunci Dumnezeu spune: „Ce ai făcut! Sângele fratelui tău strigă către

mine din pământ. Și acum ești blestemat de acest pământ care și-a deschis gura ca să primească sângele fratelui tău din mâna ta. Când vei lucra pământul, acesta nu-și va mai da roadele ție; pribeag și fugar vei fi pe pământ[11]". Câteva generații mai târziu, considerând că pământul este corupt, întrucât, pe el, calea oricărei făpturi vii se pervertise, Dumnezeu prin intermediul potopului vrea să-l șteargă „de pe fața pământului" pe omul pe care l-a creat. Și în sfârșit, când oamenii încearcă să ridice la Babel un turn al cărui vârf să atingă cerul, el îi împrăștie din acest loc „pe toată fața pământului". Fiecare nouă alterare a raportului față de loc, este, de altfel, precedată sau urmată de o deplasare spre Orient, conotată negativ: Cain se retrage din fața Celui Veșnic în țara lui Nod, la răsărit de Rai, și oamenii ajung prin Orient în valea în care își ridică turnul[12].

O moștenire amânată

Aventura avraamică este cea care începe răsturnarea acestei dinamici negative, fără să elimine ambiguitatea. Ea se deschide printr-o migrație, dar de data aceasta spre sud și spre vest. Când Dumnezeu îi poruncește lui Avraam să plece, el îi impune mai întâi o smulgere, un exil: „Ieși din pământul tău, din neamul tău, din casa tatălui tău.[13]..." Desprinderea poruncită este locală, geografică și totodată familială, genealogică. Dezrădăcinarea, necredința față de un loc, nevoia de a deveni străin față de el sunt cele care definesc de la bun început condiția lui Avraam. În plus, pământul spre care se îndreaptă Avraam, nu are încă nume, nici nu este localizat, el este doar pământul pe care, când va sosi clipa, Dumnezeu i-l va arăta. Patriarhul este astfel omul ce pleacă dintr-un pământ cunoscut, de care se desparte, spre un pământ misterios, despre care încă nu știe nimic. El se lasă în voia călătoriei, iar făgăduiala divină de descendență, de binecuvântare și de renume nu acordă încă vreun un loc deosebit acestui pământ către care se îndreaptă. Acesta are totuși un nume, care însă nu va

fi descoperit decât mai târziu: „țara Canaanului", căci atunci în ea locuiau cananeeni. Și doar când sosește Avraam îl aude pe Dumnezeu promițându-i: „Țara aceasta o voi da urmașilor tăi[14]". Țară încă deosebit de ciudată pentru Avraam, fiindcă, pentru moment, alții locuiesc permanent în ea, și doar urmașii lui sunt chemați să o moștenească. Țară făgăduită, pe care încă nu o posedă, foarte nesigură încă. Realitate temporală mai mult decât spațială, viitor al unei familii, mult mai mult decât loc al ei.

Cuvintele sunt, desigur, mai încărcate de sens și mai precise decât ne sugerează o lectură cursivă. Când Dumnezeu dăruiește pământul, nu este vorba de un simplu dar făcut din amabilitate. „A dărui" este aici un termen tehnic de drept, care amintește transferul legal al unui titlu de proprietate. Tot astfel, urmașii lui Avraam, care beneficiază de acest transfer nu sunt toți urmașii lui, ci doar descendenții favorizați, descendenții preferați[15]. Căci există și o posteritate fără drepturi: Ismael, fratele lui Isaac, va moșteni deșert, iar Isav va emigra spre o altă țară decât Canaanul, din cauza fratelui său Iacov[16]. Totuși important aici este faptul că această moștenire este amânată, gândită întotdeauna la viitor: astfel va fi și pentru Isaac, astfel va fi iarăși și pentru Iacov[17]. Deși Patriarhii sunt de acum înainte în mod virtual proprietarii legitimi ai Canaanului, ei contină totuși acum să locuiască aici ca niște străini, atunci când locuiesc! Abia sosit, Avraam este astfel silit de foamete să stea în Egipt, iar când se întoarce în Canaan, Dumnezeu îi poruncește să cutreiere țara în lung și-n lat, „căci ți-o voi da ție![18]" Și în cele din urmă, cu instalarea în Egipt a lui Iacov și a familiei sale se încheie cartea Facerii.

Pe acest pământ al Canaanului, pe unde acum doar trec, Patriarhii nu au până la urmă alt drept decât cel pe care îl plătesc cu bani lichizi. Când Avraam vrea să o înmormânteze pe Sara, soția sa defunctă, un localnic îi propune câmpul său și peștera aflată pe el. Avraam refuză totuși această ofertă gratuită și insistă să plătească cei patru sute de sicli de argint, cât valorează locul. Astfel, el cumpără scump o parcelă din pământul acesta, care

i-a fost dat totuși de Dumnezeu. Legitimității făgăduinței el i-o adaugă pe cea a dobândirii. Două generații mai târziu, Iacov nu va șovăi să repete acest gest, când va obține fâșia de teren pe care își instalează cortul — de altfel copiii lui Israel, care au cucerit țara sub conducerea lui Iosua, vor îngropa acolo osemintele lui Iosif, aduse din Egipt. Regele David însuși va cumpăra cu cincizeci de sicli țarina iebuseului Aravna, unde va ridica un altar și va aduce jertfe, iar Solomon, fiul său, va porunci să se ridice Templul[19].

Este o țară stranie acest Canaan, ce nu pare să aibă ca hotar natural decât marea și pe care doar deșerturile, cel sirian la nord-est, deșertul Sinai la sud-vest, îl despart de țara de origine a lui Avraam, Mesopotamia, și de țara de exil a descendenților săi, Egiptul faraonilor. Este o țară stranie acest Canaan care, lipsită de hotare precise, pare ea însăși un teritoriu de graniță, un simplu loc de trecere, sfârtecat între doi mari poli de atracție rivali[20]. Este o țară stranie ai cărei băștinași nu sunt moștenitorii legitimi, iar moștenitorii legitimi nu sunt băștinași. Căci Canaanul este un pământ locuit, când Avraam, Isaac și Iacov se stabilesc pe el. Popoarele și regatele par aici solid implantate, în timp ce instalarea Patriarhilor pare precară. În total, zece etnii își împart pentru moment teritoriul făgăduinței[21]. Numeroși regi se înfruntă pe el, iar dacă un evreu se întâmplă să intervină într-un conflict sau să provoace unul, face acest lucru pentru a-l ocroti pe unul dintre apropiații săi, sau pentru a-și spăla onoarea, precum Avraam care-l eliberează pe Lot, ruda sa, răpit de învingătorii Sodomei și Gomorei, sau Simeon și Levi, care se răzbună necruțător împotriva celor răspunzători de violarea surorii lor Dina[22]. Această din urmă acțiune, de altfel, nu-i place deloc părintelui lor Iacov, care se teme „că va deveni nesuferit pentru locuitorii țării", și că-i va vedea pe ai săi, „o mână de oameni", exterminați de aceștia. De regulă, confruntările sunt evitate și chiar se încheie anumite alianțe cu popoarele indigene.

Străin în această țară care-i este menită, Patriarhul biblic are conștiința statutului său fragil. El este deja acolo, fără a fi cu

adevărat și totuși fiind mereu, de altfel. El arată clar acest lucru, prin fidelitatea sa față de principiul endogamic. Când vrea să-l căsătorească pe fiul său, Avraam îl trimite pe unul dintre slujitorii săi în misiune, în ceea ce numește „țara sa", „locul nașterii sale", adică în Caldeea, de unde îi cere să aducă o soție pentru Isaac[23]. Acesta nu trebuie să se căsătorească cu o femeie din locul în care locuiește, Canaan, nici să se ducă să se instaleze acolo unde îi va fi găsită o soție, în Mesopotamia. Rebeca, soția desemnată, este o rudă apropiată a lui Avraam, este „din casa tatălui său", din „familia lui", și va trebui să îndeplinească același periplu ca viitorul său socru, să-l urmeze pe slujitor, să plece spre Canaan. Principiul despărțirii de vechiul loc este, așadar, păstrat, dar principiul consanguinității, menținerea graniței etnice, primează asupra atașamentului față de noul loc. Isaac, la rândul său, care nu vede cu ochi buni căsătoria lui Isav cu hititele, îl va trimite pe fiul său Iacov să-și găsească o soție la cumnatul său Laban, în țara lui Aram[24]. Astfel, acela care se căsătorește într-un clan din afara țării va moșteni țara, în timp ce acela care se căsătorește cu femei din țara din afara clanului, nu va moșteni.

Dar ce se întâmplă cu statutul stăpânilor actuali? Cu toții, cananeenii și Patriarhii descind din același strămoș comun, Noe. Acesta, după cum se știe, a avut trei fii: Sem, Ham și Iafet, din care au ieșit „mulțime de popoare, care s-au așezat în diferite țări, fiecare după limba sa, după neamul său și după națiunea sa[25]". Patriarhii sunt descendenți ai lui Sem, prin Heber, în timp ce popoarele cananeene au descins din Ham. Teritoriile naturale ale unora și ale altora, ale semiților, ca și ale cananeenilor sunt clar definite de textul biblic[26]. Migrația lui Avraam, voită de Dumnezeu, pare să introducă de acum o confuzie în distribuirea geografică normală a neamurilor după potop. Aceasta pentru că pământul ocupat de cananeeni nu este, desigur, un pământ ca altele: în fond, el nu este locul firesc al niciunui popor, nu este decât locul firesc al virtuții, al conduitei drepte, în concepția celui Veșnic.

Episodul tragic al Sodomei și Gomorei este cea mai bună ilustrare în acest sens[27]. Pe de o parte sunt cele două cetăți, a căror proastă reputație este mare, iar desfrânarea nemăsurată. Pe de altă parte, este Dumnezeu, care pare să arate un interes deosebit lucrărilor popoarelor care locuiesc pe acest pământ. Între Dumnezeu și orașele păcătoase, în sfârșit, este Avraam, căruia acest pământ i-a fost făgăduit și căruia Dumnezeu nu vrea să-i ascundă intențiile. În pofida intervenției Patriarhului, Sodoma și Gomora, toată câmpia de jur-împrejur și vegetația de pe sol însăși vor dispărea sub o ploaie de pucioasă și foc, din cauza faptelor nelegiuite săvârșite de locuitorii lor. Lecția acestor evenimente este limpede: urmașii lui Avraam nu vor avea într-o zi șansa de a deveni și de a rămâne moștenitorii acestui pământ, decât dacă ei înșiși vor practica virtutea și dreptatea. Dar pentru ca virtutea și dreptatea lui Avraam și ale urmașilor lui să poată efectiv să-i facă să merite această moștenire, va trebui totodată ca viciul și nedreptatea cananeenilor să ajungă la maximum. Astfel se explică termenul impus transferului efectiv de proprietate: timp de patru sute de ani, urmașii Patriarhului vor trebui să locuiască pe un pământ străin, unde vor fi înrobiți și asupriți, și doar atunci se vor putea întoarce în Canaan, pentru că doar atunci desfrânarea primilor ocupanți ai acestuia va fi deplină[28].

Este o țară ciudată această țară a Canaanului, aflată întotdeauna sub privirea lui Dumnezeu, locuită de oameni dar totodată, și fără îndoială mai mult ca altele, locuită de Dumnezeu. Acesta este sensul descoperirii pe care o face Iacov, nu fără surprindere, tocmai în momentul în care, fugind de mânia lui Isav, căruia i-a răpit binecuvântarea părintească, pleacă din Canaan în Caldeea. Noaptea îl prinde în drum, el se oprește și se culcă acolo unde se găsește. Și are un vis, vestitul vis al scării. În vârful acestei scări, Dumnezeu repetă făgăduiala făcută lui Avraam și-l vestește pe Iacov că pământul pe care este culcat îl va da lui și urmașilor lui. Când se trezește Iacov strigă: „Domnul este cu adevărat în locul acesta și eu n-am știut." Și numește acest loc de temut „casa

Domnului" (Betel) și „Poarta cerului"[29]. Această descoperire emoționantă nu-l convinge totuși să nu-și continue drumul și să nu plece din Betel spre un pământ străin. El pleacă, pentru că supraviețuirea sa are acest preț, iar acolo unde se duce va găsi soția pe care tatăl lui i-a menit-o. Părăsește acest pământ locuit de Dumnezeu, fiindcă știe că nici acolo, în exil, departe de acest pământ, Domnul nu-l va părăsi...

Exilul și pustia

Primele cinci cărți ale Bibliei, Pentateuhul, care în ebraică se numesc Tora (Învățătura[a]), sunt și cele pe care tradiția rabinică le-a învestit cu cea mai înaltă autoritate legală.

Împărțite în vreo cincizeci de secțiuni, ele sunt citite ritual, în fiecare săptămână timp de un an, în timpul slujbelor din sinagogă. Studiate, comentate, ele au contribuit în mare măsură la formarea conștiinței evreiești de sine. Despre ce vorbesc ele? Mai întâi, după cum s-a văzut, despre începuturile unei istorii a omenirii, care este în mare măsură cea a unei degradări, despre raporturile cu pământul care o poartă și din care s-a născut. Apoi, am văzut, despre făgăduiala unei reinstaurări a acestor raporturi pentru o familie și un pământ anume, făgăduială a cărei realizare este totuși amânată. Cât despre cea de a treia și ultima parte a acestui ansamblu, de departe cea mai mare cantitativ (acoperă, în realitate, ultimele patru cărți), ea amintește începuturile realizării acestei făgăduieli, dar acțiunea ei se desfășoară, încă în întregime, în afara granițelor pământului. Căci povestirea se oprește în ajunul intrării lui Israel în Canaan. Și în fiecare an, toamna, cursul narațiunii este astfel întrerupt, iar lectura rituală reîncepe „de la

[a] Acest cuvânt poate căpăta și un sens mult mai larg și desemna ansamblul „Legii" evreiești și diverse corpusuri, inclusiv postbiblice, unde este consemnată și comentată.

început", pentru încă un an. Autorul presupus al acestui text este Moise, născut în Egipt, crescut ca un egiptean. El își smulge poporul din sclavie, îi transmite Legea divină menită să-i dirijeze viața în Canaan, îl conduce prin deșert, dar el însuși nu va călca pe Pământul făgăduinței: va putea doar să-l vadă, de departe, de pe muntele Nebo. De fapt, cu excepția lui Caleb și a lui Iosua, nici unul dintre evreii ieșiți din Egipt nu va scăpa cu viață din deșert: cadavrele lor vor rămâne acolo, doar copiii lor vor moșteni pământul[30].

Acțiunea descrisă de ultimele patru cărți ale Pentateuhului se desfășoară astfel în legătură cu trei locuri: mai întâi Egiptul, locul care este părăsit, pământul exilului, unde casa lui Iacov a devenit un neam numeros; apoi Canaanul, locul spre care se merge, pământul făgăduinței, destinația acestui neam în deplasare; în sfârșit, deșertul, locul traversat, nici pământ al exilului, nici pământ al făgăduinței, un loc care nu există. Nici unul dintre aceste locuri nu este un loc unde să stai, un loc unde să rămâi. În plus, locul care este părăsit, exilul, este un loc regretat, iar cel spre care se merge este un loc temut. Istoria celor patruzeci de ani de deșert este țesută din nostalgie, din șovăieli și din nesfârșite ocoluri. Abia ieșit din casa sclaviei, poporul lui Israel, care se teme că va muri de foame în deșert, îi atacă pe Moise și Aaron, evocând cu tristețe cratițele cu carne și pâinea cu care se sătura în Egipt. Când i se dă mana, se plictisește de ea și își amintește de peștele, castraveții, pepenii, prazul, ceapa și usturoiul pe care le mânca ieftin la Faraon[31]. Și invers, când este aproape să ajungă la destinație, se înfricoșează și dă înapoi. Raportul iscoadelor trimise pe teren de Moise este ambiguu. Desigur, Pământul făgăduinței este plin de lapte și miere, dă roade minunate, dar poporul care locuiește acolo este puternic, înalt, orașele sunt întărite și foarte mari. Pământul făgăduinței este „un pământ care mănâncă pe cei ce locuiesc în el[32]", iar Israel simte că nu are nici puterea, nici curajul de a începe cucerirea. N-ar fi fost oare mai bine să moară în deșert sau în Egipt, decât să piară ucis de sabie pentru un pământ sterp?

Această lipsă de încredere va fi pedepsită de Dumnezeu cu patruzeci de ani de rătăciri prin deșert. Totuși, așa cum Egiptul, pământ al exilului și al sclaviei este și un loc pozitiv, unde casa lui Iacov crește și se înmulțește, iar Dumnezeu prin minunile pe care le înfăptuiește își arată puterea, deșertul nu este doar pământul păcatului, al pedepsei și al rătăcirii. Spațiu liminar, situat între două teritorii, el este locul necredinței și al răzvrătirii (Vițelul de aur) și totodată cel al revelației și al supunerii, acolo unde Israel, primind Legea, se constituie în popor liber și în neam sfânt. Singura bucată de teritoriu pe care Pentateuhul o desemnează în mod expres drept „Pământ sfânt" este situată tocmai „în adâncul deșertului", pe muntele Horeb: este vorba de terenul pe care lui Moise i se arată tufișul ce arde. Aceluia care vrea să se apropie ca să vadă mai bine, Dumnezeu îi vorbește în acești termeni: „Nu te apropia... Ci scoate-ți încălțămintea (...) că locul pe care calci este pământ sfânt![33]" Prezența vizibilă a lui Dumnezeu în acest colț de pustiu este cea care-l preface în loc sfânt. Sacralizarea este totuși efemeră, ea nu durează decât atât cât durează această prezență, și, de fapt, locul nu mai este menționat ulterior, nici ca loc sfânt, nici *a fortiori*, ca loc de pelerinaj. De un statut întru totul comparabil se bucură mai târziu Sinaiul, unde Dumnezeu i se arată de data aceasta întregului Israel. Sacralizarea lui se manifestă prin instaurarea unei granițe pe care numai unii și în anumite momente o pot trece fără riscuri: în ajunul teofaniei, la porunca lui Dumnezeu, Moise ține poporul în cadrul unei granițe și stabilește un hotar împrejurul muntelui care astfel devine sfânt[34].

De regulă, dacă deșertul apare ca un loc privilegiat de apariție a sacrului, sacralitatea pe care această aparație i-o conferă este astfel localizată și totodată temporară. Ca și poporul care-l străbate, locul sfânt, în deșert, este un loc îndeosebi nomad. Orice tabără israelită înființează aici în mod provizoriu un spațiu sacru și definește trei zone concentrice. În centrul dispozitivului este tabernacolul, sanctuarul mobil și demontabil, ce conține tablele Legii și a cărui grijă este încredințată doar leviților. În jurul și înaintea

tabernacolului, sunt copii lui Israel, orânduiți fiecare sub un steag deosebit, după triburile lor părintești. Dincolo, este restul deșertului, lumea, fără hotare, locașul necurățeniei: acolo sunt trimiși leprosul, bărbatul sau femeia cu scurgere de sânge sau care au intrat în contact cu un cadavru, ca să nu murdărească incinta în mijlocul căreia sălășluiește Domnul. Este de ajuns totuși ca Israel să ridice tabăra și să se instaleze puțin mai departe, pentru ca hotarele sacrului să se deplaseze cu el.

Experiența întemeietoare a deșertului și a rătăcirii nu este mai puțin centrală, în memoria evreiească, decât cea a posesiunii, apoi a pierderii pământului. Cele trei mari sărbători de pelerinaj din calendarul liturgic, sărbători agricole care trebuiau apoi să asigure caracterul central al unui loc fix, Ierusalimul, aducând aici de trei ori pe an un val de credincioși, sunt totodată legate în mod direct de amintirea existenței nomade a lui Israel în deșert, o existență pe care însuși ritualul pelerinajului, ce le conferă pecetea lor specifică, tinde în parte să o readucă la viață. Paștele, primăvara, este comemorarea ieșirii din Egipt. Sărbătoarea Săptămânilor *(Șavuot)*, cincizeci de zile mai târziu, este comemorarea dăruirii legii, în Sinai. Cât despre sărbătoarea Colibelor (*Sucot*), la începutul toamnei, ea redescoperă precaritatea vieții în deșert și este în mod clar o respingere a odihnei, o eliberare de o aservire față de loc: timp de șapte zile, Israel trebuie să plece din casele de piatră și să trăiască în corturi, în amintirea corturilor pe care Dumnezeu i le-a dat drept locuință când l-a scos din Egipt.

Traversarea pustiului păstrează, de fapt, în memoria lui Israel care s-a sedentarizat, gustul unei prospețimi și al unei virginități evocate cu nostalgie: ea este timpul tinereții și al unei iubiri incipiente, timpul logodnei dintre Israel și Dumnezeul său. De altfel, deșertul nu încetează niciodată să fie o ispită, el este perceput ca o șansă deschisă pentru un început mereu posibil, este, dincolo de exil, locul unei judecăți și al unei purificări ultime, înainte de ultima recucerire a pământului[35]. Pustiul are, dacă nu ca loc, cel puțin ca moment, o incontestabilă pozitivitate. Înrădăcinarea nu

șterge niciodată urma călătoriei, sedentarul rămâne fiul unui nomad, omul de aici știe că vine de acolo. De aceea, Iosua îi amintește lui Israel, la capătul cuceririi și în ajunul morții sale, că strămoșii lui locuiau odinioară dincolo de Fluviu[36]. De asemenea, când cultivatorul îi prezintă lui Dumnezeu trufandalele recoltei sale și își exprimă mulțumirea față de cel care i-a permis să moștenească acest pământ și să se bucure de roadele lui, confesiunea sa începe cu aceste cuvinte: „Tatăl meu a fost un arameean pribeag, s-a dus în Egipt și s-a așezat acolo[37]..."

Amintirea unei expropieri inițiale

Este revelator faptul că evreii au păstrat și cultivat astfel o amintire atât de pregnantă a existenței lor ca popor, înainte de sosirea în țara făgăduinței. Stăpânirea țării de către Israel nu este niciodată percepută ca un fapt de la sine înțeles, ca o dată firească. Doar numele lui este de ajuns să perpetueze amintirea unei dificultăți inițiale. Ea este mai întâi și pentru multă vreme, „țara Canaanului" sau „țara cananeanului". Apoi, și în mod mai general ea este „țara" (*ha-areț*), adică o țară anonimă și, totodată, țara prin excelență[a].

În corpusul scriptural, ea nu devine decât târziu și, mai degrabă în mod excepțional, „țara lui Israel" (*Ereț Iisrael*), în prima carte a lui Samuel[38]. Literatura biblică mărturisește de fapt o intensitate, ce nu a slăbit niciodată, în jurul unei interogații recurente: care este natura exactă a dreptului fiilor lui Israel pe pământul pe care Dumnezeu li l-a dat? Departe de a se prezenta ca o afirmare liniștită a acestui drept, Scriptura este mai degrabă o reflecție neliniștită asupra lui.

[a] Acest obicei, predominant în mare măsură, s-a păstrat până în zilele noastre în ebraica modernă unde *ha-areț* continuă să desemneze țara lui Israel, spre deosebire de *huț la-areț*, „exteriorul țării", adică „străinătatea".

Evenimentele tragice ale istoriei antice ale lui Israel nu puteau decât să consolideze această îngrijorare fundamentală. Pe la –931, la moartea lui Solomon unitatea regatului a fost distrusă printr-o schismă. În –722, regatul lui Israel, în nord, era distrus, iar locuitorii lui deportați în Asiria. În –586, era rândul regatului lui Iuda, la sud, să cadă, în timp ce o parte a iudeilor erau exilați în Babilon. Dumnezeu își părăsise oare poporul? Israel își pierduse oare orice drept pe pământul de pe care fusese alungat? De modul în care s-ar răspunde la aceste întrebări ar depinde de fapt legitimitatea unei speranțe și posibilitatea unei întoarceri. Promisiunile făcute Patriarhilor evocau o stăpânire „veșnică"; de asemenea, Dumnezeu îi asigurase lui David o domnie veșnică[39]. Evenimentele îndemnau de acum înainte la regândirea acestor asigurări divine, în termenii unor promisiuni condiționale: urmașii lui Avraam nu putea exercita un drept efectiv asupra pământului lor decât în măsura în care se arătau vrednici de acest drept. Când scriu istoria perioadei monarhice, autorii biblici își propun drept misiune să explice de ce Israel, apoi Iuda, au fost alungați de pe pământul lor. Iar când se îndreaptă spre perioada anterioară, cea a lui Iosua și a Judecătorilor, ei ne îndeamnă îndeosebi să interogăm sensul și să examinăm condițiile a ceea ce trebuie să numim o expropiere inițială[40].

Desigur că nu fără motive un exeget din secolul al XI-lea, cum este Rachi, comentând primul verset al Facerii, se întreabă de ce Tora, care, după opinia lui, este mai cu seamă Legea transmisă de Dumnezeu poporului său, nu se deschide cu menționarea celei dintâi dintre poruncile date lui Israel ca neam (sacrificiul pascal)[41], mai degrabă decât cu povestirea privind originea lumii. Unui cititor modern nu i-ar fi deloc greu să răspundă unei asemenea întrebări. El ar putea invoca o logică cronologică: trebuia, desigur, să se înceapă cu începutul. Sau o logică de expunere: trebuia să se înainteze de la general la particular, de la crearea omului la alegerea lui Israel. Totuși, nu acesta este argumentul folosit de Rachi, nici de tradiția exegetică mai veche din care se inspiră. Dacă Tora începe cu relatarea creării cerului și Pământului de către

Dumnezeu, motivul este ca Israel să aibă ce să le răspundă neamurilor în ziua în care ele îl vor acuza că este un „hoț" și că i-a despuiat pe nedrept pe cananeeni de moștenirea lor. Afirmarea împărăției lui Dumnezeu pe pământ, în sens general, era de fapt singura în stare să justifice modul în care, după aceea, Dumnezeu avea să dispună de pământ, de data aceasta într-un sens deosebit. Stabilind de la bun început că el este creatorul lumii, Tora stabilește totodată că Dumnezeu este singurul ei propietar legitim. El se poate folosi de ea cum vrea. Este cel care le dă partea lor neamurilor și stabilește hotarele popoarelor[42]. Astfel a putut hotărî într-un moment deosebit al istoriei să ofere un pământ aparte urmașilor unui om deosebit (Avraam), în ciuda faptului că o astfel de făgăduință implica deposedarea precedenților lui ocupanți. De asemenea, a putut, într-un alt moment al istoriei, pe timpul lui Iosua, să realizeze printr-o expropriere violentă ceea ce făgăduise. Mai mult decât atât, generozitatea lui Dumnezeu față de Israel se măsoară după această expropiere însăși.

Israel nu moștenește doar un teren sau un spațiu. Ci o țară, cu tot ce conține ea, cu tot ce au clădit și semănat pe ea primii ei stăpâni — orașe pe care el nu le-a clădit, vii și măslini pe care alții i-au plantat pentru el[43]. Este oare totuși posibil să justificăm doar prin arbitrariul divin, prin iubirea exclusivă pe care Domnul o poartă poporului său, o expropriere însoțită în afară de aceasta de distrugerea fizică a celor expropriați? Căci poruncile divine sunt limpezi și interzic orice compromis. Popoarele pe care Israel trebuie să le deposedeze sunt menite nimicirii, nici un suflet nu trebuie să scape. De fapt, nici unul dintre orașele care trebuie cucerite, cu excepția unuia singur, nu hotărăște să se predea în mod pașnic agresorului, astfel încât toate trebuie cucerite *manu militari*. Și astfel se poate înfăptui pe deplin proiectul divin, în virtutea căruia trebuia ca dușmanul să se împotrivească, pentru ca Israel să-l distrugă fără milă, „cum poruncise Domnul lui Moise[44]".

Oricât de crud poate să pară cititorului modern, acest război de cucerire, care se transformă în război de exterminare, nu este defel rodul unui suprem arbitrar divin. Fără îndoială, pentru că îl

iubește pe Israel, Dumnezeu îi oferă acest pământ ca moștenire, așa cum i-a făgăduit lui Avraam, și avem aici un efect al unei bunăvoințe excesive, ceva gratuit în acest dar. În deposedare totuși nu avem nimic asemănător, nimic gratuit. Crima cananeenilor a atins deplina măsură și îndreptățește de acum înainte cu prisosință nimicirea lor. Din cauza nelegiuirilor pe care le-au săvârșit, țara a devenit necurată, Dumnezeu a cerut socoteală pentru desfrâul ei și i-a alungat pe locuitori. Iar dacă Israel ar trebui să facă și el asemenea fapte, aceeași pedeapsă s-ar abate neapărat asupra lui: „iar voi să păziți toate poruncile mele... ca nu cumva să vă lepede și pe voi pământul când îl veți întina, cum a aruncat el de la sine pe popoarele care au fost înainte de voi[45]". Sălaș prin vocație al virtuții și al dreptății, această țară alungă de la sânul ei viciul și desfrâul întocmai ca un organism ce respinge hrana care-i dăunează. Nu contează, se pare, identitatea poporului a cărui comportare este în cauză.

Soarta menită primilor ocupanți ai țării este semnul patent al caracterului condițional al atribuirii sale lui Israel. Paralelismul nu este totuși absolut. Căci în timp ce sancțiunea cananeenilor este exterminarea, cea a fiilor lui Israel, în ziua în care vor păcătui împotriva Legii, va fi exilul. Desigur „puțini... vor rămâne[46]", dar nu vor fi nimiciți. Calea pocăinței le va rămâne deschisă, va fi deajuns să se întoarcă la Domnul, pentru ca Domnul să-i facă, în cele din urmă, să se întoarcă pe pământul lor. Aici se află întreaga ambiguitate a Legământului, pentru care atribuirea pământului este o clauză esențială. Israel intră în stăpânirea țării, pentru a îndeplini acolo Legea lui Dumnezeu. Întrucât Legământul este veșnic, stăpânirea țării de către Israel este la fel. În schimb, întrucât Legământul este un contract, dacă Israel nu-și îndeplinește îndatoririle față de Dumnezeu, atunci dreptul de ședere pe acel pământ îi este retras. Aceasta nu implică totuși anularea dreptului său de proprietate, care este imprescriptibil. De îndată ce încălcarea este ispășită, Dumnezeu își va aminti iarăși de legământ și de țară, pentru a face ca poporul său să se întoarcă acolo[47].

Această coexistență a principiului imprescriptibilității cu cel al condiționalității subliniază ambiguitatea fundamentală a

raportului dintre Dumnezeu și poporul său, precum și a raportului poporului cu țara sa. În ce sens oare poate fi numit poporul proprietar al țării? Aceasta uneori pare să nu aparțină cu adevărat altcuiva decât ei însăși și să fie înzestrată cu o autonomie caracteristică organismelor vii, întrucât îi respinge în mod firesc pe cei care nu-i plac. Totuși, cel mai adesea, ea apare ca un bun inalienabil al lui Dumnezeu singur: „Pământul să nu-l vindeți de veci, căci pământul este al Meu; iar voi sunteți străini și venetici înaintea Mea[48]". În fond, Israel nu deține decât uzufructul pământului. Legislația agricolă biblică are numeroase dovezi în acest sens. Exploatarea solului este supusă unor restricții. O dată la șapte ani, în anul sabatic, orice teren trebuie lăsat în pârloagă, iar la capătul a șapte cicluri sabatice, în anul jubileului, terenurile vândute în decursul celor 49 de ani precedenți revin primilor proprietari. Folosirea produselor pământului nu este acordată imediat și nici integral: aceste produse vin de la Dumnezeu și trebuie să-i fie înapoiate în parte. În primii trei ani de recoltă a arborilor fructiferi nou plantați aceasta nu poate fi consumată; fructele din cel de-al patrulea an trebuie mâncate la Ierusalim în cinstea Domnului; doar începând din al cincilea an fructele pot fi folosite în mod liber. Orice recoltă dă loc unor prelevări diverse, care sunt partea lui Dumnezeu, a preoților și a leviților, cărora le este interzis să posede terenuri. Roadele pământului nu sunt niciodată în întregime ale celui care-l stăpânește și-l lucrează. Ele aparțin și celui sărman și celui care nu stăpânește nici un teren. Astfel se vor lăsa celor nevoiași spicele și boabele de struguri care au căzut, ciorchinii mici care nu au fost culeși, snopii uitați pe câmp la strângerea recoltei. De asemenea se va interzice întotdeauna, în folosul celor săraci, recoltarea unui colț al ogorului[49].

O țară dezmembrată

Deși legislația agricolă biblică a subliniat puternic limitele puse stăpânirii lui Israel asupra pământului cultivat, istoria, la rândul

ei, și-a însumat în mod obiectiv sarcina de a-i îngrădi vreme îndelungată stăpânirea asupra teritoriului. Cucerirea înfăptuită de Iosua și de judecători a fost, de fapt, incompletă, pentru că, de la începuturile istoriei sale, Israel s-a arătat nevrednic de o însușire integrală. O dinamică ambiguă se instalează atunci erodând întinderea teritoriilor plasate efectiv sub autoritatea triburilor. Dumnezeu a condiționat limpede succesul campaniilor lor de respectarea unei reguli intangibile: nu-l va ajuta pe Israel în bătălii, decât exact în măsura în care acesta se va arăta hotărât să ducă lupta până la capăt, să nu încheie nici o alianță cu popoarele pe care trebuie să le exproprieze și să nu se închine nici unuia dintre zeii lor. Și invers, orice ispită de compromis, orice imitare a comportării băștinașilor îl vor determina pe Dumnezeu să nu-i mai deposedeze pe aceștia în folosul lui Israel, astfel încât ei vor deveni pentru acesta o cursă și o piedică primejdioasă, până când el însuși va dispărea în cele din urmă de pe pământul ce i-a fost dăruit. Și, evident, evreii își încalcă foarte curând datoria. Din cauza aceasta, o mare parte a țării rămâne încă să fie cucerită, când Iosua, foarte înaintat în vârstă, începe să împartă teritoriile deja supuse între diferitele triburi. Copiii lui Israel nu moștenesc de atunci decât un pământ împuținat. Enclavele cananeene cu care au încheiat alianțe și care uneori le plătesc tribut compromit profund stăpânirea lor asupra țării. Dumnezeu a hotărât să se slujească de ei pentru a-i încerca pe evrei și a aprecia dacă aceștia vor merge sau nu pe căile sale, așa cum au făcut înaintea lor strămoșii[50].

Caracterul indirect, condițional și fundamental instabil al raportului dintre Israel și țara lui datează astfel din primele timpuri ale instalării, și nu va dispărea niciodată cu totul. Așadar nu ne vom mira să vedem granițele țării lui Israel, inclusiv granițele sale ideale, variind uneori mult, de la un text biblic la altul. Hotarele făgăduielii făcute Patriarhilor nu coincid exact cu cele pe care le trasează Moise în ajunul cuceririi[51]. În epoca lui Iosua și a Judecătorilor, „țara lui Israel" este un teritoriu care se întinde „de la Dan la Berșeba", dar chiar în timpul domniei lui Solomon, când

spațiile cucerite tind să se apropie de limitele ideale ale făgăduinței, țara lui Israel rămâne în mod fundamental teritoriul locuit efectiv de Israel, adică tot de la Dan la Berșeba. Este remarcabil să notăm că, exceptându-l pe Ezechiel, care se gândește la viitor[52], nici un Profet nu pare să fi fost preocupat de problema granițelor și nici să fi reproșat vreodată oricărui suveran că s-ar fi mulțumit cu un teritoriu redus și că nu i-ar fi plăcut să realizeze proiectul lărgit al făgăduinței.

Paradoxal, țara lui Israel estre limitată și, totodată, extensibilă la nesfârșit[53]. Granița ei estică pare să fie Iordanul. Trebuie să treci peste acest fluviu, ca să intri în țară. A nu-l traversa, așa cum dovedește dorința exprimată de Moise și refuzul lui Dumnezeu de a-i răspunde, înseamnă a rămâne în afara țării[54]. Și totuși, Ruben, Gad și jumătate din tribul lui Manase nu cer ei oare să se stabilească chiar în Transiordania, pe malul estic al fluviului, așadar dincoace de această limită simbolică? Iar această cerere nu este ea satisfăcută? Să fi încetat Iordanul cu acest prilej să fie o graniță? Statutul Transiordaniei rămâne în realitate foarte ambiguu. Moise este cel care atribuie această regiune celor două triburi și jumătate, care au vrut să se instaleze în ea, în timp ce restul poporului a primit de la Dumnezeu însuși „țara" propriu-zisă, adică toată întinderea țării situate la vest de Iordan[55]. Ruben, Gad și jumătate din tribul lui Manase, care trăiesc în Transiordania, se tem de altfel ca frații lor să nu-i considere într-o zi drept străini, pretextând că Dumnezeu a pus între ei o „graniță", Iordanul, și că din această cauză nu au „nici o legătură cu Domnul". De aceea ei sunt ispitiți să ridice propriul lor altar, o acțiune care împinge imediat restul Israelului la o reacție războinică. Conflictul este în cele din urmă rezolvat pe cale pașnică, ambiguitatea statutului Transiordaniei fiind totuși confirmată prin propunerea făcută de Israel celor care au preferat să rămână dincoace de Iordan: dacă pământul pe care-l stăpânesc le pare necurat, pot oricând să traverseze fluviul și să vină „în pământul moștenirii Domnului, unde se află cortul Domnului" și să se stabilească acolo[56]...

La cicatricile unei cuceriri imperfecte se adaugă astfel ceea ce putem numi granițe interioare. Din acest punct de vedere, domniile lui David și Solomon par mai curând perioade scurte de lumină. Pentru că Solomon a luat în căsătorie multe femei din rândul popoarelor cu care Domnul îi interzisese lui Israel să se amestece, pentru că, urmând exemplul lor, el a adus jertfe idolilor acestora, regalitatea va fi în parte luată de la urmașii săi, iar teritoriul, la unificarea căruia a contribuit, va fi împărțit. Roboam, fiul său, nu va moșteni decât posesiunile lui Iuda și Veniamin, în timp ce Ieroboam, slujitorul său, va instaura o dinastie nouă și concurentă în nordul țării. Gestul profetului Ahia, vestindu-l pe Ieroboam de norocul lui, este elocvent: el ia mantia nouă a acestuia, o rupe în douăsprezece bucăți și îi dă zece, reprezentând teritoriul celor zece triburi asupra cărora este chemat să domnească[57]. De acum înainte, două regate își împart în mod inegal țara lui Israel. Această sfâșiere inițială va ocupa un loc central în conștiința evreiască. Ea nu va fi niciodată remediată. Dispariția regatului din nord și deportarea locuitorilor lui în –722 nu-i vor pune capăt decât în aparență. În realitate, ele nu vor face decât să o agraveze, fiecare evreu păstrând nostalgia acestor zece triburi pierdute, exilate pe tărâmuri îndepărtate, dincolo de un fluviu mitic de netrecut, Sambation. Această nostalgie este totuși în mai mare măsură cea a unității neamului, decât a unității teritoriului. Disparitatea teritorială nu are decât un impact limitat asupra unității conștiinței naționale, pentru că, în fond, unitatea poporului lui Israel rezultă mult mai mult din legământul său cu Dumnezeu unul, decât din înrădăcinarea sa într-un singur teritoriu.

Popor sedentar, Dumnezeu nomad

Legăturile înnodate istoric și simbolic de Israelul biblic cu țara sa par, așadar, foarte complexe. Ataşamentul său față de lege și vocația sacerdotală îi permit să treacă peste unele contingențe

teritoriale, și el are grijă să nu uite că nu deține decât uzufructul pământului pe care-l cultivă. Acest atașament distanțat față de pământ nu implică totuși nici o punere în valoare *a priori* a nomadismului. Pentru Cain, rătăcirea este o pedeapsă. Pentru Israel, în deșert, ea nu este decât un moment, o etapă a unui parcurs care duce la Pământul făgăduinței, căci această destinație dă întregul sens călătoriei. Profetul Ieremia laudă, desigur, exemplul recabiților care, dând ascultare îndemnului strămoșului lor comun, nu beau vin, nu clădesc case, nu seamănă semințe, nu plantează viță și trăiesc în cort. Dar, în realitate, el nu face acest lucru ca să laude modul lor de existență care, de altfel, le garantează zile îndelungate pe pământul pe care stau. Grija lui este mai degrabă să pună simțul legii pe care-l au aceștia și fidelitatea lor față de părintele lor trupesc în contrast cu slăbiciunile de care Israel se face prea adeseori vinovat, în practicarea poruncilor pe care i le-a transmis Părintele său ceresc[58].

Timpul liturgic biblic se calchiază după timpul agricol, iar sărbătorile care comemorează peregrinările evreilor în deșert urmează totodată în decursul anului progresul muncii pământului. Când se bucură de atenția divină, iar ploile cad pe el cu regularitate, pământul lui Israel este o regiune fertilă și spațioasă, unde curg laptele și mierea, ai cărei ciorchini de struguri sunt atât de mari încât trebuie purtați de doi oameni cu ajutorul unei prăjini, o țară care produce grâu și orz, struguri, smochine și grenadine, măsline uleioase și miere, unde nu mănânci pâine cu zgârcenie și nu-ți lipsește nimic[59]. Fericirea biblică este o fericire agrară, a cărei culme este atinsă în perioada ideală a suveranității lui Israel asupra pământului său, sub domnia lui Solomon: „Iuda și Israel erau nesfârșit de mulți la număr, ca nisipul de pe țărmul mării, mâncau, beau și se veseleau[60]". Nefericirea este, dimpotrivă, să clădești case care nu vor fi locuite, să plantezi viță al cărei vin nu se va bea. Pedeapsa păcatului nu este doar exilul, este și paragina pământului: ogoarele roditoare devin pustiu, orașele sunt nimicite de focul mâniei divine, toată țara devine singurătate. În ceea ce privește speranțele de întoarcere și de refacere, Profeții le exprimă

tot în termeni agrari: cel ce ară va ajunge din urmă pe cel ce seceră, și cel ce calcă strugurii pe cel ce seamănă, din munți va curge sucul viței, de pe dealuri va curge lapte, iar toate pâraiele lui Iuda vor fi pline de apă[61].

Sunt numeroase în literatura biblică mărturiile acestei înrădăcinări în pământ și ale recunoștinței lui Israel față de Dumnezeu cel ce a făcut-o cu putință. Istoria Israelului biblic se caracterizează prin această trecere treptată și hotărâtă de la nomadism la sedentarism. Și, în curând, modelul urban este cel ce se va impune față de spațiul rural. Din acest punct de vedere, existența Ierusalimului, fortăreață iebuseeană, cucerită târziu de David, și promovarea la rangul de capitală a regatului, modifică în profunzime, consolidându-l și stabilizându-l, raportul lui Israel cu teritoriul lui. Acesta este de acum înainte înzestrat cu un centru de greutate, loc al puterii prin excelență, către care se îndreaptă toate privirile. Ierusalimul este primul oraș israelit în sensul propriu al acestui termen: el nu este al nici unui trib și e locuit de o populație rezultată din toate triburile. Transferarea Chivotului Legământului[a] între zidurile lui, apoi ridicarea sanctuarului fac din el orașul sfânt al întregului Israel. Alegerea divină a Ierusalimului o continuă pe cea a poporului și a pământului. Ea este semnul realizării făgăduinței și al succesului Legământului: ea manifestă pe deplin autonomia politică a lui Israel pe pământul lui[62].

Rămâne totuși evident că Dumnezeu însuși nu urmează decât cu întârziere exemplul poporului său, ca și cum ar avea vreo reținere să treacă, la rândul său, de la un mod de viață nomad la unul sedentar, să-și părăsească existența rurală pentru o existență citadină[63]. David a mutat foarte devreme Chivotul Legământului la Ierusalim. Dar, curios lucru, Chivotul continuă să stea sub cort, în timp ce regele însuși locuiește într-un palat zidit. Când David se gândește să repare această asimetrie, Dumnezeu nu pare încântat de perspectiva schimbării și protestează cu tărie: „Tu oare

[a] Chivot conținând tablele Legii, plasat la început în centru sactuarului mobil din deșert, apoi în Sfânta Sfintelor din Templul din Ierusalim.

ai să-mi zidești casă pentru locuința mea, când eu n-am locuit în casă din ziua în care i-am scos pe fiii lui Israel din Egipt și până astăzi, ci am trecut din cort în cort?"[64]. Dumnezeu se lasă mult mai greu decât poporul său închis într-un loc, și, mai mult încă, într-un loc fix. Solomon, căruia îi va reveni cinstea de a ridica sanctuarul, nu va uita să sublinieze aceasta în discursul său de inaugurare. Dumnezeu locuiește oare pe pământ? Când tot cerul nu-l poate încăpea, cum ar putea oare să-l cuprindă casa ce i-a fost clădită[65]? Unicitatea locului de cult se va impune întotdeauna cu greu, inclusiv după construirea Templului: Astfel, Profetul Ilie nu șovăie să ridice un altar și să aducă jertfe Domnului pe muntele Carmel și nu la Ierusalim[66]. Preeminența absolută a sanctuarului central nu se va impune, de fapt, decât după întoarcerea exilaților iudei din Babilon, într-un context istoric și teritorial cu totul nou, după cum vom vedea îndată.

Nomadismul lui Dumnezeu a supraviețuit astfel sedentarizării poporului acestuia. Și pământul însuși, ca loc al cultului închinat lui Dumnezeu, pare să aibă vocație să se nomadizeze. Lucrul acesta reiese din aventura lui Neeman, un general al armatei regelui Siriei, atins de lepră. Când se prezintă în fața profetului Elisei, acesta îi spune să se scufunde de șapte ori în Iordan. Bolnavul își arată mai întâi descumpănirea: se aștepta mai degrabă la o punere a mâinilor și la o invocare a numelui Domnului, și se îndoiește foarte tare că apele din Israel fac mai mult decât cele din țara sa. Se hotărăște totuși să facă această scufundare și iese din fluviu vindecat. Atunci se întoarce la Elisei și-i spune: „Iată, am cunoscut că în tot pământul nu este Dumnezeu decât numai în Israel!" Se obligă să nu mai aducă jertfe altor zei decât lui Dumnezeu și cere să poată duce cu el „pământ cât pot duce doi catâri[67]". Toată această relatare poartă pecetea ambiguității. Neisraelitul face o primă deplasare: se duce în țara lui Israel cu speranța să afle aici vindecarea. Ajuns aici, își pune toată încrederea în oameni și în Dumnezeul pe care aceștia îl slujesc, mult mai mult decât în pământul însuși. Cu toate acestea, el este

vindecat de pământ, sau mai precis de apele care-l străbat. El nu trage totuși concluzia că trebuie să rămână pe pământul care l-a salvat și se întoarce acasă. Dar ia cu el în mod concret și simbolic un pic din pământul acesta pe care-l părăsește. Pământul îl urmează întrucâtva, și pe acest pământ dislocat se va putea ruga adevăratului Dumnezeu.

Ceea ce ne arată aventura lui Neeman este de fapt existența a două țări. Una este un pământ uman, țara concretă pe care Dumnezeu a dat-o ca reședință unui popor concret și pe care cel născut acolo are vocația firească de a trăi. Pentru Neeman, este Siria și firește că se întoarce acolo. Celălalt este un pământ „divin", locul atopic al întâlnirii omului cu Dumnezeu. Neeman descoperă locul acesta în pământul lui Israel, dar apoi îl poate lua cu sine.

Pentru evreu, situația este mai complexă și, totodată, mai simplă. Mai complexă, pentru că, din punct de vedere istoric, locul său firesc a fost mai întâi locul atopic al întâlnirii cu Divinul, un loc mobil, care l-a urmat de-a lungul peregrinărilor sale prin deșert, pentru că doar ulterior pământul lui Israel a devenit locul său firesc de ședere și pentru că drepturile lui asupra acestui loc pot fi totuși compromise printr-o încălcare a contractului Legământului. Mai simplu, de asemenea, fiindcă pentru israelitul instalat pe pământul lui Israel, pământul „uman" și pământul „divin" coincid de acum înainte în întregime, și pentru el orice exil este de acum înainte smulgerea nefirească din locul său de ședere și, totodată, semnul și cauza unei alterări a raportului său cu Divinul.

De te voi uita, Ierusalime[a]...

Experiența exilului dă astfel, în mod firesc, loc expresiei adesea sfâșietoare a unei duble nostalgii. Nu vom amniti aici cuvintele

[a] „... uitată să fie dreapta mea. Să mi se lipească limba de gâtlej, de nu mă voi gândi la tine; de nu voi pune Ierusalimul începătură a bucuriei mele!" (Psalmul 136, 5, 6)

din celebrul Psalm 136, unde exilații din Iuda se așază pe malurile fluviului Babilon pentru a plânge la amintirea Sionului. Un singur detaliu ne va reține totuși atenția: când asupritorii lor le cer să intoneze „un cântec din Sion", iudeii îndoliați refuză în următorii termeni: „cum să cântăm *cântarea Domnului* în pământ străin?" Elocventă alunecare de vocabular! Pentru exilați un „cântec din Sion" nu este nimic altceva decât un „cântec pentru Domnul". Căci Sionul nu este doar un loc geografic, este locul unde se află Domnul. Nici o diferență între pământul „uman" și pământul „divin". Orice literatură a exilului se transformă astfel spontan în teologie a exilului și, după cum vom vedea, în etică a exilului. Păstrând în amintire distrugerea regatului Samariei și împrăștierea celor zece triburi din nord, în –722, exilații iudei din –586 își pun întrebări îngrijorați cu privire la cauzele și sensul exilului lor și la legitimitatea speranțelor de întoarcere.

Acestui tip de întrebări literatura biblică, în diferitele ei straturi, i-a oferit răspunsuri variate care, dincolo de aparenta lor diversitate, denotă o mare coerență. Pentru că Israel a încălcat contractul care-l lega de Dumnezeu, acesta a sfărâmat legătura ce-l lega pe Israel de pământul lui. Israel a intrat pe acest pământ ca să respecte pe el Legea. Păcatul este cel care-l condamnă la exil și, totodată, condamnă pământul la paragină. Hotarele lui Israel nu sunt asigurate decât atâta timp cât Israel respectă hotarele Legii. Orice confuzie, orice ștergere a graniței între sacru și profan, între ceea ce este permis și ceea ce este interzis, între bine și rău, duce în mod inevitabil la exil. Invers, orice refacere a acestei granițe deschide calea întoarcerii.

Pentru a nu-și pierde cu totul teritoriul, Israel, după cum s-a văzut, trebuie să accepte în mod periodic să slăbească stăpânirea pe care o are asupra lui, astfel încât, la început, raportul său cu timpul este cel care condiționează raportul cu spațiul. Confuzia în ceea ce privește timpul induce de fapt în mod inexorabil confuzia în ceea ce privește spațiul. Astfel, unele surse insistă asupra gravității infracțiunilor față de regulile anului sabatic și ale

jubileului: întrucât o dată la șapte ani, anul de pauză nu a fost respectat cu strictețe, pământul îi alungă pe locuitori ca să facă o pauză cu de la sine putere, de șaptezeci de ani la rând. De asemenea, la Ieremia și Isaia, speranța întoarcerii este legată de respectarea cu strictețe a odihnei săptămânale de sabat[a] și de ora refacerii, Neemia le atrage din nou atenția evreilor împotriva oricărei profanări a acestei zile sfinte, o profanare pentru care părinții lor au fost pedepsiți prin toate nenorocirile care s-au abătut asupra lor și a Ierusalimului[68].

Altă confuzie cu consecințe grave: încălcarea hotarelor sexuale, etnice și cultice. Incestul, actul sexual în timpul menstruației, adulterul, homosexualitatea masculină, bestialitatea, fac parte dintre grozăviile cu care primii ocupanți ai Canaanului au murdărit țara și pentru care ei au fost alungați. Israel trebuie să se abțină neapărat de la ele: orice imitare a moravurilor desfrânate ale cananeenilor idolatri îl condamnă irevocabil la exil[69]. Orice alianță cu ei este interzisă, întrucât este plină de amenințări: „Nu cumva să intri în legătură cu locuitorii țării aceleia, pentru că ei urmând după Dumnezeii lor te vor pofti și pe tine să guști din jertfa lor; și vei lua fetele lor soții pentru fiii tăi și fetele tale le vei mărita după feciorii lor, și vor merge fetele tale după Dumnezeii lor și fiii tăi vor merge după Dumnezeii lor[70]". Aceste trei încălcări majore sunt, în realitate, strâns legate între ele și contribuie la aceeași dinamică negativă: căsătoriile cu populațiile idolatre duc la practicarea idolatriei, iar cultele idolatre sunt ele însele asociate unor practici sexuale vinovate. La ora întoarcerii din Babilon, Ezdra și Neemia reafirmă cu vigoare interzicerea exogamiei și le cer acelora dintre iudei care s-au făcut vinovați de o asemenea infracțiune, să-și alunge soțiile străine și copiii pe care acestea i-au născut[71].

Marii profeți vor contribui la sfărâmarea jugului acestei cauzalități strict legale și cultice a exilului. Anumite dispoziții ale

[a] În ebraică, „zi liberă, zi de odihnă". Ultima zi a săptămânii în calendarul evreiesc, care începe vineri seara la apusul soarelui și se termină sâmbătă seara la căderea nopții.

Pentateuhului fac deja ca șederea pe pământ să depindă de respectarea unor norme mai etice, precum cinstirea datorată părinților, conform celei de-a cincea porunci, sau folosirea unor greutăți exacte și a unor măsuri corecte[72]. Dar Profeții clasici sunt cei care vor duce la deplina ei cristalizare această condiționalitate etică. Ei sunt cei care vor ridica morala socială la rangul de condiție fundamentală a existenței națiunii pe pământul ei, și aceasta împotriva ideii poporului conform căreia Dumnezeu nu ar cere nimic altceva decât împlinirea unui ritual. Israel trebuie să practice mai presus de orice justiția și dreptul, să nu-i asuprească pe străini, pe văduvă și pe orfan, să evite să facă să curgă sânge nevinovat, dacă vrea ca Dumnezeu să-l lase să locuiască pentru totdeauna pe pământul pe care l-a dat strămoșilor săi[73].

Exilul este astfel sancționarea încălcării repetate la nesfârșit a numeroase hotare. Dar el este și ispășire. Și nu este deloc menit să dureze veșnic. Căci pocăința sinceră, respectarea sabatului, practicarea endogamiei, rigoarea morală, întoarcerea la Lege și la Dumnezeu vor deschide calea adunării și a restaurării, calea întoarcerii la acest pământ. Dumnezeu se va milostivi de poporul său, îi va aduna din nou pe membrii împrăștiați ai acestuia, iar Israel mâine va stăpâni din nou țara pe care odinioară au stăpânit-o părinții lui. Profeții nu vor osteni vestind viitorul luminos al Întoarcerii, întoarcere a tuturor și definitivă. Dar deși reafirmă elocvent, într-un sens neapărat particularist, caracterul imprescriptibil al legăturii lui Israel cu Locul său, viziunile profetice ale reinstalării sale alunecă totuși în mod ineluctabil spre utopie și universal — o alunecare în deplină armonie cu eticizarea pe care am amintit-o. Spre utopie mai întâi, pentru că nici o întoarcere parțială, fragilă, ca aceea a exilaților din Babilon, nu va putea fi în cele din urmă considerată realizarea lor, pentru că orice suveranitate ralativă și amenințată nu va putea niciodată să împlinească așteptarea acestui timp în care un popor nu va mai trage sabia împotriva altui popor și în care nu se va mai învăța arta luptelor. Spre universal apoi, pentru că restaurarea așteptată nu-l

mai privește doar pe Israel, pentru că soarta omenirii întregi depinde de ea, pentru că pământul lui Israel este, într-un sens, chemat să devină pământul tuturor neamurilor. Sanctuarul reconstruit de acum înainte „se va chema casă de rugăciune pentru toate neamurile": Multe popoare vor urca muntele Domnului pentru a merge acolo, deoarece „din Sion va ieși legea și cuvântul Domnului din Ierusalim[74]".

Extrema exaltare a pământului și a raportului lui Israel cu acest pământ ajunge astfel la un dublu paradox. Literatura profetică deschide, pe de o parte, neamurilor calea unei universalizări a raportului față de pământ. Și ea conține pe de altă parte, pentru Israel, germenii unei derealizări a pământului și a răsturnării lui într-o metaistorie. Desigur, legăturile lui Israel cu pământul concret sunt încă departe de a fi tăiate. Va fi nevoie de alte evoluții și de alte catastrofe pentru ca această derealizare și această răsturnare să fie efective. Un edict al persanului Cyrus, în –538/ –539, le permite în scurt timp anumitor exilați iudei să se reinstaleze pe pământul strămoșesc, o societate evreiască autonomă se reorganizează aici, un Templu este reconstruit în acest loc. Fapt este că imperfecțiunea acestei întoarceri și spiritul viziunilor profetice îi vor instala definitiv pe Israel și pământul său într-un raport conceput mai cu seamă în termeni de nostalgie și de speranță. Pământul stăpânit odinioară nu va mai conteni vreodată să fie un Pământ al făgăduinței.

2. PĂMÂNTUL SFÂNT

Noi orizonturi

Obișnuim să situăm în anul 70 al erei noastre marea cezură a istoriei antice a lui Israel. Nenumărați factori au contribuit la a atribui acestei date locul pe care îl ocupă în memoria evreiască, precum și în memoria neevreiască. Prin caracterul ei definitiv, distrugerea celui de al doilea Templu de către romani pare de fapt să închidă o epocă și să deschidă alta. După 70, cu excepția ultimei și catastrofale răscoale împotriva Romei din 132–135, poporul evreu încetează să aspire pentru prezent la orice suveranitate politică și va trebui să aștepte jumătatea secolului XX pentru ca o parte a membrilor săi să se reconstituie în stat-națiune independent, pe o porțiune a pământului strămoșesc. În ceea ce o privește, gândirea creștină a fost multă vreme tentată să vadă în distrugerea sanctuarului sancțiunea anunțată pentru respingerea de către evrei a caracterului mesianic și a mesajului lui Iisus, și punctul de pornire al unei împrăștieri și al unor umiliri ce au de acum înainte valoare de mărturie, cărora doar o ultimă convertire le-ar putea pune capăt într-o zi. Este adevărat, pe de altă parte, că în practica liturgică evreiască, catastrofa din 70 este în centrul comemorării anuale din 9 *av*[a], și că se obișnuiește în acea zi să se amintească în mod solemn credincioșilor îndoliați numărul de ani care s-au scurs de atunci. Așa stând lucrurile, conform tradiției evreiești și concepției sale ciclice asupra istoriei, 9 *av* este și data

[a] Lună a calendarului ebraic corespunzând cu iulie-august.

altor evenimente grave și dureroase din istoria națională: în acea zi, evreii ar fi fost condamnați să nu intre în Canaan, în urma episodului cu cercetașii, Betar, ultima fortăreață a răsculaților din 135 ar fi căzut, iar pământul Ierusalimului ar fi fost „arat" de împăratul Hadrian[1]. După aceea și în același mod, 9*av* va fi asociat cu expulzările evreilor din Anglia (1290), din Franța (1394) și din Spania (1492). Dar nu se poate uita mai cu seamă faptul că 9 *av* este, de asemenea și îndeosebi, data distrugerii primului Templu în –586.

Dar din punctul de vedere al raportului evreilor cu teritoriul, primul eveniment este cel care marchează principala ruptură. Căci, spre deosebire de exilații din regatul Samariei, deportați în –722 în Asiria, a căror urmă în cele din urmă s-a pierdut, deportații iudei din Babilon vor păstra, pe locul exilului lor, o conștință de sine și o aspirație spre întoarcere persistente. Existența lor se dezvoltă de acum înainte în tensiune între două locuri: exilul (*Galut*) și Țara sfântă. Îngăduind întoarcerea fizică a unora dintre exilați pe pământul patriei pierdute și ajutând la reconstituirea pe acest pământ a unei vetre de autonomie evreiască relativă, decretul lui Cyrus nu avea să suprime deloc, ci, dimpotrivă, să întărească această bipolarizare a condiției existențiale evreiești. Căci această întoarcere nu este prin nimic o întoarcere la situația anterioară. Sursele rabinice clasice, apoi medievale, au arătat, de altfel, întotdeauna o netă reticență în a-i recunoaște celui de al doilea Templu o demnitate echivalentă celei a primului: astfel un pasaj talmudic notează că fiind construit nu de către un descendent al lui Sem (așa cum era Solomon), ci de un fiu al lui Iafet (Cyrus), acest al doilea sanctuar nu avea să primească niciodată Prezența divină, pentru că aceasta nu poate sălășlui decât în corturile lui Sem[2]. În plus, doar puțini dintre exilați se întorc în Palestina. Așadar, împrăștierea nu conține nimic. Însă devenind, cel puțin teoretic, voluntară, ea își schimbă în mod necesar semnificația. În sfârșit, cu excepția parantezei hasmoneene (–140/–63), marcată de reinstaurarea unei depline independemțe politice și de recucerirea teritoriilor care au făcut parte din vechile regate Israel și Iuda,

Palestina nu va conteni să fie integrată unor ansambluri geopolitice extraordinar de vaste — marile imperii antice, persan, elenistic, apoi roman. Aceste imperii, mai cu seamă Roma, nu au, în calitate de structuri de putere, un caracter național: sunt cadre instituționale neutre, care creează un climat „internaționalist", propice dezvoltării unui universalism al civilizației. A fi roman, de exemplu, nu mai este o problemă de origine ancestrală, ci de participare la viața lumii civilizate romane, și, în 212, Caracalla va acorda cetățenia romană tuturor locuitorilor Imperiului. Această modificare a statutului pământului lui Israel în raporturile sale cu ansamblul lumii locuite, asociată cu diseminarea populației evreiești și cu internaționalizarea condiției evreiești, avea să constituie una dintre provocările majore ale erei noi[3].

În această privință, poziția istoricului Flavius Iosephus, omul care, după ce a luptat împotriva romanilor în Galileea, asistă alături de ei la distrugerea Ierusalimului în 70, traduce o răsturnare a perspectivelor, iar aceasta, fără a fi generală în lumea evreiască, nu este totuși mai puțin revelatoare. Când scrie istoria antică a poporului său și cea a evenimentelor pe care le-a trăit personal, Iosephus, ce provine dintr-o familie sacerdotală, a cărui mamă este de ascendență hasmoneeană, și care s-a născut la Ierusalim, a devenit un evreu din diaspora. El trăiește într-o lume care depășește cu mult hotarele Iudeei și discursul lui datorează fără îndoială mult modului său personal de a se situa în această lume. Iar după opinia lui, centrul făgăduinței făcute lui Avraam nu este dăruirea pământului lui Israel, ci, în principal, sporirea urmașilor acestuia. Iar dezvoltarea împrăștierii este pentru el mult mai puțin decât o pedeapsă, este îndeplinirea însăși a acestei făgăduințe. Israel a devenit atât de numeros, încât pământul său nu-l poate cuprinde, iar de acum înainte evreii sunt chemați să se înmulțească și să locuiască de la un capăt la celălalt al lumii!

Mai puțin radicală fără îndoială, dar la fel de semnificativă, este atitudinea filosofului și comentatorului Filon, un evreu din Alexandria, de cultură elenistică, născut cu o jumătate de secol

înainte de Iosephus și mort înainte de catastrofa din 70. Ca exeget, Filon, care a făcut totuși el însuși fizic pelerinajul la Ierusalim, marchează o netă tendință de a alegoriza relatarea scripturală a peregrinărilor patriarhilor. El vede aici mai degrabă o migrație a sufletului decât o migrație fizică. Pământul este identificat cu moștenirea înțelepciunii, iar stăpânirea lui veșnică trimite la controlul spiritului (Avraam și descendenții săi) asupra corpului (Canaanul). Etapă în dezvoltarea sufletului, instalarea în Canaan nu este totodată cea mai pozitivă, și, în orice caz, nu ultima: de fapt Filon nu poate plasa punctul culminant al călătoriei într-un loc din care Moise este absent. Chiar prescripțiile legale privind direct pământul sunt învestite de el cu o funcție pedagogică: anul sabatic te formează să-ți stăpânești dorințele, interdicția de a vinde un teren pentru totdeauna amintește că lumea este o cetate străină, al cărei singur cetățean autentic este Dumnezeu.

Precum Iosephus după el, Filon introduce astfel în viziunea sa asupra identității evreiești o dimensiune de universalism, care poate părea, prin anumite laturi, puțin compatibilă cu particularismul explicit al teologiei biblice a pământului. Iudaismul lui este, în realitate, o naționalitate religioasă a cărei legătură cu o bază etnică sau teritorială o minimalizează. Astfel, el poate face în mod firesc deosebirea, când amintește credințele evreului din diaspora, dintre atașamentul față de *patrie*, adică un loc în afara Palestinei unde s-a născut și a crescut, și atașamentul față de *metropola* lui Israel, adică de Ierusalim, locul de naștere a colectivității căreia îi aparține[4].

Ar fi desigur excesiv să considerăm atitudini cum sunt cele ale lui Filon și Flavius Iosephus reprezentative pentru ansamblul lumii evreiești, asupra perioadei de altfel foarte îndelungate, care merge de la reconstrucție (–538/–539) la distrugerea definitivă a celui de al doilea Templu (70). Ele sunt totuși, la capătul drumului și în mediile evreiești elenizate, semnele evidente ale evoluției raportului față de pământul lui Israel, care a atins, în diverse moduri, diferitele straturi ale iudeității antice.

O reînsușire parțială

Amploarea acestei extinderi treptate a orizonturilor experienței evreiești oferă, în orice caz, un puternic contrast cu relativa modestie a restaurației conduse, în secolul al VI-lea înaintea erei noastre, de oameni precum Ezdra, Neemia sau Zorobabel.

Realizare a profețiilor lui Ieremia[5], întoarcerea exilaților din Imperiul Babilonian este prezentată de Biblie drept rodul unei duble cauzalități: politică, întrucât Cyrus o hotărăște, și divină, pentru că Domnul îl inspiră pe acesta să-i îndemne pe supușii săi iudei să-și reconstruiască Templul. Inițiativa, așadar, nu provine de la evreii înșiși: în realitate ea nu poate interveni decât la capătul exilului stabilit de Dumnezeu însuși. Când ajung pe pământul patriei, puținii oameni care s-au hotărât să facă această călătorie nu găsesc congeneri, ci o populație locală, străină și dușmănoasă. Căci sursele scripturale amintesc de un „popor din țară" sau de „popoare din țări", pe care le prezintă drept urmașe ale deportaților aduși din Asiria de Sargon, în secolul al VIII-lea înaintea erei noastre, pentru a repopula Samaria, golită de locuitorii ei israeliți[6]. Această eterogenitate etnică inițială nu va dispărea niciodată; ea va avea chiar tendința de a spori considerabil sub stăpânirile elenistică și romană. Pământul lui Israel nu redevine deci deloc, și în orice caz nu exclusiv, pământul evreilor. De fapt, criteriul spațial și criteriul etnic nu vor mai coincide niciodată: mulți neevrei trăiesc pe pământ și mulți evrei continuă să trăiască în afară, îndeosebi în Egipt și în Imperiul Babilonian. Pe de altă parte, noua colonie din Iudeea nu restabilește o situație politică și culturală comparabilă cu cea a vechiului regat al lui Iuda. Hotarele lui sunt astfel mult mai strâmte[7].

Este adevărat că acțiunea de reconstrucție nu este defel marcată de preocuparea pentru o recucerire teritorială. Chiar mult mai târziu, în epoca hașmoneeană, nu se face război pentru pământ, ci pentru lege. Când în –167, reacționând la politica de elenizare forțată a lui Antioh al IV-lea Epifanes, Iuda Macabeul și frații săi

iau armele, scopul lor este limpede: „Să ridicăm surparea poporului nostru și să facem război *pentru el și pentru cele sfinte*[8]". Motivul răscoalei este mai întâi religios. Pământul nu este eliberat de sub stăpânirea străină, decât pentru că această eliberare este necesară pentru îndeplinirea integrală a Legii. Extremismul zeloților[a] înșiși, în secolul I al erei noastre, nu poate fi redus la un simplu iredentism. El nu poate fi înțeles decât prin referire la un context social deosebit și la puternice așteptări mesianice. Este aspirație spre libertate, afirmare a regalității exclusive a lui Dumnezeu și respingere fără compromis a oricărei tiranii păgâne, indiferent dacă aceasta se traduce printr-o însușire scandaloasă de teritorii, sau printr-o presiune fiscală insuportabilă[9]. Tot astfel, în secolul următor, adeziunea unui înțelept precum Akiva la răscoala lui Bar-Kochba nu trebuie să ne facă să ne înșelăm. Căci deși numeroase texte, în spacial talmudice, relatează că Akiva a fost întemnițat de autoritățile romane și că a pierit în urma torturii, principalul motiv al acestui tratament nu ar fi, se pare, decât voința lui de nezdruncinat de a fi continuat să predea Tora[10].

Independent de acestă preeminență a religiosului asupra teritorialului, iudaismul din perioada celui de al doilea Templu nu mai crede oricum că o cucerire poate întemeia ea însăși legitimitatea unei stăpâniri. Literatura rabinică clasică rescrie astfel în mod semnificativ istoria biblică a cuceririi inițiale a pământului lui Israel.

Ea sugerează, de exemplu, că niciodată cananeenii nu au fost deținătorii legitimi ai pământului care, de la origini, fusese atribuit lui Sem, Israel nefăcând astfel nimic altceva decât să-și redobândească un bun care-i aparținea dintotdeauna. Se lasă chiar să se înțeleagă că nu prin forță evreii i-au jefuit pe cananeeni, ci că aceștia, dimpotrivă, s-au retras în mod spontan, acțiune lăudabilă pe care Dumnezeu ar fi răsplătit-o atribuindu-le Africa.

[a] Partizani ai răscoalei armate împotriva Romei, al căror extremism a arătat de ce este în stare în timpul războiului evreiesc din 66–74.

În sfârșit, în pofida evidenței relatării scripturale și a dispozițiilor explicite ale legii, care impun exterminarea primilor ocupanți și interzic orice alianță cu ei, anumite tradiții menționează negocieri între Iosua și cananeeni, cărora li s-a oferit posibilitatea unei retrageri spontane sau a unei înțelegeri. De regulă, gândirea celui de al doilea Templu tinde astfel să înlocuiască ideea de cucerire violentă prin cea a unui proces legal, chiar pașnic[11].

Aceste rescrieri ale istoriei biblicei nu sunt, firește, fără legătură cu experiența istorică proprie a iudeilor care se întorceau din Imperiul Babilonian. De fapt, aceștia nu au făcut nimic altceva decât să se întoarcă pe un teritoriu pe care, puternici ai acestei lumi, precum Cyrus, îl recunosc că le aparține în mod legal. Aici nu este vorba nici de cucerire, nici de recucerire, ci de o restituire legală. Dreptul evreiesc clasic face de altfel deosebirea limpede, pe pământul lui Israel, între trei tipuri de teritorii: cele care au fost efectiv recolonizate de evreii întorși din Babilonia și de care aceștia au dispus în virtutea unui drept de proprietate; cele care au fost supuse de Iosua prin cucerire, dar care nu au fost recolonizate în momentul Întoarcerii; în sfârșit, cele ce au fost incluse în hotarele ideale ale țării, conform Bibliei, dar care, în realitate, nu au fost niciodată populate cu israeliți. Natura sfinteniei deosebite atribuite fiecăreia dintre aceste trei zone constituie obiectul unei dezbateri. Pentru unii, caracterul sacru al teritoriilor cucerite de Iosua a fost temporar și anulat de invazia lui Nabucodonosor, o cucerire ștergând-o pe cealaltă. Invers, caracterul sacru al teritoriilor recolonizate de evreii întorși din Babilon ar fi veșnic, întrucât nici o nouă cucerire nu poate anula un drept de proprietate recunoscut după toate regulile, forța neputând prima asupra dreptului[12].

Departe de a fi pur teoretice, aceste deosebiri au consecințe practice. Căci prescripțiile agrare biblice nu se aplică, de fapt, cu toată severitatea lor, decât în zonele repopulate în epoca Întoarcerii. Astfel, un înțelept din secolul al II-lea, precum R. Meir își îngăduie să consume legume din Bet-Șean fără să perceapă dijma. Căci, după opinia lui, cu toate că face parte din pământul lui Israel

conform definiției sale biblice[13], această localitate și-a pierdut statutul de sfințienie inițial, pentru că nu a fost recolonizată pe timpul lui Ezdra: obligația legală a încasării dijmei nu se mai impune, așadar, aici. Sursele talmudice vor merge mai departe, lăsând să se înțeleagă că, în mod deliberat, oamenii celui de al doilea Templu au hotărât să nu recolonizeze anumite teritorii, pentru ca anul sabatic să nu trebuiască să fie respectat, iar milostenia în continuare să fie practicată pe ele. În cazul de față, raportul legal și ritual al lui Israel cu pământul său pare pur și simplu să fi fost sacrificat în favoarea unei griji pentru etica socială[14].

Un fapt istoric determinant trebuie subliniat aici în orice caz: aglomerarea celor care se antorc în jurul Templului reconstruit și al Ierusalimului. Accentul se mută de acum înainte dinspre pământ spre Oraș, și la Oraș ca oraș-sanctuar. În timp ce Moise anunțase o întorcere în „țara" stăpânită odinioară, Neemia nu cere nimic mai mult lui Dumnezeu decât o întoarcere în locul pe care acesta l-a ales pentru a-l face sălaș numelui său[15]. De acum înainte, Templul este în primul rând și doar el cel care oferă întregului popor, în Iudeea ca și în diaspora, temelia națională de care are nevoie. Catastrofa care mai poate amenința națiunea nu mai este pierderea teritoriului, nici exilul, ci distrugerea sanctuarului. Pământul spre care se îndreaptă toate privirile este de acum înainte un Pământ sfânt, adică locul de reședință al Numelui divin, locul Templului. Singura și unica dată când corpusul scriptural folosește expresia de „pământ sfânt" pentru a desemna Palestina apare, de altfel, în mod semnificativ, la Zaharia, profetul Întoarcerii, și aceasta în strânsă legătură cu Iudeea și Ierusalimul[16].

O nouă structurare a spațiului se impune de acum înainte, mult mai marcată de opoziția dintre centru și periferie, decât cea dintre interior și exterior. Poporul nu mai are nevoie de un „înăuntru", unde să se adune în întregime, la adăpost de necurățenia de afară, ci de un centru, de un loc de convergență simbolică. Iar acest centru îl oferă Templul.

Centrul și periferia

Ezechiel plasa deja Ierusalimul „în mijlocul neamurilor" și-l prezenta pe Israel ca locuind în „buricul pământului". Literatura rabinică clasică va relua această imagine declarând că Sanhedrinul[a] „se întrunește în buricul lumii[17]". Însă, plasând acest punct central în inima unui sistem complex, el însuși constituit din mai multe cercuri concentrice de sfințenie crescândă, ea va trăda o netă evoluție a perspectivelor. Centrul pământului nu mai este spațiul clar despărțit de restul lumii, unde poporul lui Israel locuiește în ansamblul său. El este îndeosebi punctul din spațiu cu care evreul întreține o legătură cultică exclusivă, variind în funcție de locul în care se află el însuși în mod fizic, conform grupului social căruia îi aparține și gradului personal de puritate. Țara lui Israel este astfel mai sfântă decât toate celelalte țări, pentru că doar din ea pot fi aduse anumite ofrande agricole. Ierusalimul este mai sfânt decât celelalte orașe din Palestina înconjurate de ziduri pentru că în el și numai în el este permis să consumi anumite alimente sfințite. Muntele Templului este mai sfânt decât restul Ierusalimului, pentru că accesul pe el este interzis persoanelor atinse de scurgere și femeilor în perioada menstruală. Urmează apoi incinta Templului, esplanada femeilor, esplanada lui Israel, esplanada preoților, spațiul situat între portic și altar, sanctuarul, Sfânta Sfintelor în sfârșit — locul cel mai central și totodată cel mai sfânt, unde doar marele preot poate pătrunde în ziua Marii Iertări[18]. Această centralitate cultică este dublată de o centralitate cosmică ce o confirmă. Țara lui Israel este cea mai ridicată dintre toate țările lumii, iar Templul este punctul cel mai ridicat din țara lui Israel[19]. Sanctuarul este poarta cerului și totodată este construit direct deasupra abisului. El se numără printre cele șapte lucruri care au fost concepute înainte de crearea lumii: Tora, căința, grădina Paradisului, Gheena, Tronul Slavei, Templul și numele lui

[a] Înaltă curte de justiție cu sediul la Ierusalim, a cărei autoritate depășea hotarele geografice ale Palestinei.

Mesia fiul lui David. Lumea însăși a fost creată pornindu-se de la amplasarea lui[20].

Tema caracterului central al Ierusalimului și al sanctuarului său urma să aibă un remarcabil succes în Evul Mediu. Atunci însă, *reprezentarea* lui va depăși cu mult *realitatea* lui — o va înlocui și o va face, ca să spunem așa, funcțiune. Nu este nici pe departe cazul în epoca de care ne ocupăm aici, adică până la catastrofa din 70 și chiar după aceea. Țara lui Israel nu este centrală doar în conștiința istorică a poporului evreu sau în sistemul lui de reprezentări simbolice. Ea joacă efectiv rolul unui centru față de o diasporă percepută drept periferie, într-un moment în care adunarea rămâne o perspectivă escatologică majoră, și chiar dacă dispersia este concepută în mai mare măsură drept efect al unei emigrări voluntare sau al unei expansiuni, decât ca o pedeapsă.

În perioada elenistică și romană, Iudeea mai exercită încă o hegemonie instituțională și religioasă de natură să confere acestui caracter central întreaga pondere a realului. Desigur, unele metropole evreiești cum este Alexandria se bucură de o largă autonomie, și Flavius Iosephus nu șovăie să compare autoritatea etnarhului acestei comunități cu aceea a unui conducător atotputernic al unui stat independent. În plan politic, conducătorii evrei din Palestina pot totuși influența în mod direct soarta co-religionarilor lor din diaspora. Astfel, în secolul I, drepturile acordate de împăratul roman Claudius evreilor din Alexandria s-ar fi datorat în mare parte lui Agripa I, regele Iudeei[21].

Templul din Ierusalim este singurul sanctuar național legitim. Există și la Leontopolis, în Egipt, un templu regional, ridicat de preotul Onias al IV-lea, în secolul al II-lea înainte de era noastră. El va continua chiar să funcționeze câtva timp după distrugerea Ierusalimului din 70. Situat într-o localitate îndepărtată, el nu a jucat totuși niciodată un rol de prim plan, răspunzând doar nevoilor coloniei militare evreiești din Leontopolis, și nici chiar evreii din Egipt nu l-au considerat drept templul lor. De asemenea, dacă savanții din Țara sfântă i-au recunoscut o oarecare legitimitate, ei

nu l-au considerat niciodată un sanctuar concurent al celui din Ierusalim. Astfel ei consideră că acela care a făgăduit să facă o jertfă la Leontopolis trebuie să-și îndeplinească făgăduința la Ierusalim, dar că, dacă o îndeplinește la Leontopolis, poate fi considerat că a îndeplinit-o. Invers, cel care face aceeași făgăduială, fără să precizeze locul, trebuie neapărat să o îndeplinească în sanctuarul central și nu poate fi în nici un caz considerat că și-a îndeplinit obligația, dacă face jertfa în templul lui Onias[22].

Pe de altă parte, este adevărat că există sinagogi, locuri de adunare de rugăciune de lectură și de studiere a Legii, în toate punctele dispersării. Originile acestei instituții sunt neclare. În general, se consideră că datează din timpul exilului în Babilon unde ea ar fi înlocuit, în parte, Templul distrus. Reconstruirea sanctuarului nu-i pune totuși capăt. Dimpotrivă, în decursul întregii perioade a celui de al doilea Templu, și mai cu seamă în secolul I, sinagogile sunt numeroase, nu doar în diaspora, ci și în Țara sfântă și chiar la Ierusalim. Cu toate acestea, ele sunt departe de a întreține un raport antagonic cu sanctuarul central, ca spațiu al ordinului în creștere al savanților față de spațiul aristocrației sacerdotale. Ele par mai degrabă prelungiri, etape, chiar emanații ale Templului. Orașul sfânt adăpostește îndeosebi numeroase sinagogi ale localnicilor, care oferă uneori structuri de cazare pelerinilor, permițându-le acestora să realizeze un contact progresiv și mediatizat cu realitățile necunoscute ale Iudeei, jucând un rol important în raporturile dintre centru și diferitele comunități evreiești din diaspora.

În orice caz, Templul din Ierusalim rămâne singurul loc unde este cu adevărat legitim — și, conform Legii, obligatoriu — să se ofere jertfe. Aceste jertfe sunt practicate în diferite ocazii: păcate involuntare sau deliberate, nașteri pentru femei, încheierea procedurii de convertire la iudaism etc. Desigur, în Țara sfântă însăși, practicarea jertfei este departe de a fi sistematică, mai cu seamă la nașteri, și avem toate motivele să credem că evreii din diaspora au dezvoltat ei înșiși o interpretare atenuată, îndulcită a

acestei porunci[23]. Într-un mod asemănător, de altfel, deși Scriptura stipulează penrru orice bărbat obligația de a se înfățișa în fața lui Dumnezeu de trei ori pe an (la Paște, la sărbătoarea Săptămânilor și la cea a Colibelor), ritualul pelerinajului nu este perceput ca fiind ceva neplăcut nici în Țara sfântă, și nici în diaspora.

Numărul de pelerini care vin periodic la Ierusalim din toate colțurile Imperiului este totuși considerabil. *Pax Romana*, reconstruirea sanctuarului de către Irod cel Mare, în secolul I al erei noastre, creșterea demografică în lumea evreiască și prozelitismul au contrubuit, de altfel, la creșterea masivă a acestui număr spre sfârșitul perioadei celui de al doilea Templu. Unii istorici l-au evaluat la mai multe zeci de mii la fiecare sărbătoare. Acești pelerini veneau mai cu seamă din Ierusalim și din Iudeea, dar și din Galileea, din Pereea și din Siria; apoi din restul diasporei. Literatura rabinică clasică numără, de altfel, printre motivele care îndreptățesc intercalarea unei luni suplimentare[a], voința de a lăsa anumitor convoaie de pelerini timpul necesar pentru a ajunge la Ierusalim înainte de Paște și acordă un statut de curățenie deosebită căilor pe care merg credincioșii, inclusiv în afara Țării Sfinte.

Totuși nu există nici un sanctuar secundar pe drumul care duce la Ierusalim. Nici o „teologie a drumului" nu s-a dezvoltat; noțiunile de penitență sau de sacrificiu de sine nu sunt asociate în mod explicit; și, în orice caz, pelerinul evreu nu urmează, pe măsură ce parcurge etapele, evenimente mitice sau istorice deosebite. Spre deosebire de creștin, care merge pe urma pașilor lui Iisus, el nu face altceva decât să se ducă singur sau mai adesea în grup, spre unicul loc sfânt a iudaismului, pentru a trăi acolo,

[a] Calendarul evreiesc este luni-solar. El se compune din 12 luni lunare de 29 sau 30 de zile. Sărbătorile biblice fiind asociate cu marile momente ale vieții agrare, trebuie completat decalajul care crește pe măsură ce trece timpul, între anul lunar și anul solar, mai lung ca 11 zile. Din cauza aceasta se adaugă periodic o a treisprezeea lună la primăvara anilor numiți embolismici.

împreună cu coreligionarii veniți din cele patru colțuri ale lumii, o experiență comunitară unică[24].

Oricât de importante sunt aceste manifestări cultice și colective ale atașamentului față de centru, ele sunt departe de a fi singurele. Căci nedeținând nici terenuri, nici proprietăți, sanctuarul depinde, pentru a trăi, direct de generozitatea credincioșilor. El trebuie să asigure sacrificiile publice din zilele lucrătoare și din cele de sărbătoare și să facă față multor cheltuieli legate în mod direct sau indirect de cult. Contribuția de o jumătate de siclu pe an de fiecare bărbat major este menită tocmai să răspundă acestor necesități. Obligația aceasta este menționată pentru prima oară în secolul I înaintea erei noastre și mai frecvent după începutul prezenței romane în Țara sfântă, ca aplicându-se și evreilor din diaspora. Nu este vorba de o ofrandă voluntară. Căci jumătatea de siclu se înrudește mai mult cu un impozit și, în orice caz, autoritățile neevreiești îl consideră astfel: după catastrofa din 70, romanii vor fi siliți, în mod firesc, să-i substituie un *fiscus iudaicus* de doi *denarii*, plătibili de către toți evreii din Țara sfântă și din diaspora și destinat, de acum încolo, Templului lui Jupiter Capitolinul la Roma.

Fiind vorba de sosirea la Ierusalim a sumelor adunate din cele patru colțuri ale lumii evreiești, sursele ne comunică trei termene, corespunzând celor trei perioade de pelerinaj: înainte de Paște, pentru banii din Țara sfântă, înainte de sărbătoarea Săptămânilor pentru țările vecine, înainte de sărbătoarea Colibelor pentru Imperiul Babilonian, Media și țările cele mai îndepărtate. Această contribuție le dă celor care o achită (se evaluează la o treime din impozabili numărul plătitorilor efectivi), fără să fie nevoie să se deplaseze ei înșiși, sentimentul unei participări directe la cultul practicat la Ierusalim. Dar jumătatea de siclu acoperă cu larghețe mai mult decât cheltuielile de natură strict cultică: ea permite plătirea corectorilor cărților sfinte și a judecătorilor ce se întrunesc la Ierusalim, asigurarea aprovizionării cu apă, repararea zidurilor etc. Prin efectul unei extinderi a spațiului sacru în afara

sanctuarului, contribuabilul își manifestă concret atașamentul față de Orașul sfânt în întregime, achitând o jumătate de siclu anual.

Pe de altă parte, când se merge fizic în Iudeea, se merge nu doar pentru a oferi un sacrificiu în Templul din Ierusalim, sau pentru a duce încasările și dijmele rezervate preoților. Unii prozeliți fac călătoria pentru a-și încheia convertirea, adseseori cu ocazia unui pelerinaj, fie prin efectul unei simple preferințe, fie din cauza lipsei unui tribunal rabinic competent în zona lor de reședință. Mormintele de evrei din diaspora descoperite de arheologi sunt cele ale unor pelerini morți în timpul pelerinajului sau ale unor oameni veniți să-și petreacă acolo bătrânețea. De fapt, familiile din diaspora se instalează cu regularitate pentru totdeauna pe pământul patriei, și unii au dobândit chiar, în cele din urmă, o poziție dominantă. Dar această putere de atracție, Țara sfântă nu o datorează exclusiv sanctuarului. Căci în Templu și împrejurul lui există un ansamblu de instituții și activități spre care se îndreaptă în mod firesc privirile. Templul însuși este centrul nevralgic al lumii evreiești, scena pe care cel care are ceva de spus trebuie să vină și să se facă auzit, locul de întâlnire al vizionarilor și al conducătorilor harismatici, miza și teatrul luptelor politice, vatra în care se aprinde flacăra răscoalei împotriva ocupantului. În sanctuar s-a dat semnalul primului război evreiesc împotriva Romei, când în 66, Eleazar, fiul marelui preot, ordonă încetarea sacrificiului zilnic datorat lui Cezar. Există însă un element în plus — și mai trainic. Orașul sfânt este și sediul Sanhedrinului, înalta curte de justiție, ale cărei hotărâri sunt comunicate tuturor evreilor din diaspora. Acolo se stabilește calendarul liturgic, este proclamată noua lună și poate fi hotărâtă intercalarea unei luni suplimentare. Țara sfântă adăpostește, în sfârșit, școli în care pelerinii, uneori, zăbovesc îndelung pentru a studia Tora, sub autoritatea unor maeștri vestiți. Țara sfântă este în egală măsura sediul Templului și cel al autorității, centrul din care Legea trebuie să se răspândească.

A trăi fără Templu

Din acest punct de vedere, distrugerea sanctuarului de către armatele Romane, în anul 70 al erei noastre, nu avea să răstoarne imediat echilibrul de forțe, nici natura legăturilor dintre centru și periferie, dintre țară și diaspora. După mărturia lui Tacit, Titus s-ar fi așteptat ca acestă distrugere să nimicească cu totul religia evreilor. Ea nu a avut deloc acest efect radical, și a contribuit doar să accentueze și să facă ireversibilă o evoluție începută de mult.

Fără îndoială, evenimentul a fost foarte dur resimțit în Palestina și în restul lumii evreiești, și amintirea distrugerii, ca și speranța reconstruirii, nu vor conteni niciodată să bântuie conștiința unui popor încercat în existența sa, atât națională cât și religioasă. Foarte multe porunci în legătură cu sanctuarul deveneau inaplicabile. Sacrificiile și ofrandele nu mai puteau atrage iertarea divină a păcatelor lui Israel, marele ritual de Iom Kipur[a] era suspendat. Se credea că pământul va înceta să fie o binecuvântare pentru locuitorii săi, și că ploile, atât de necesare agriculturii palestiniene, nu aveau să mai cadă în anotimpul lor[25]. Treapta lui Dumnezeu pe pământ fusese luată, iar porțile Cerului păreau că s-au închis...

Dar întrucât propria ei evoluție, chiar înainte de distrugerea Templului, o pregătea să răspundă acestei noi provocări, gândirea fariseilor[b] a reușit să desanctuarizeze iudaismul, fără prea multe dificultăți. Pe când erau încă în luptă cu saducheii[c] pentru controlul Templului, fariseii au militat pentru o participare sporită a laicilor la riturile lui și, totodată, pentru aplicarea

[a] Sau „Marea Iertare". Post de 26 de ore, practicat toamna, între Anul Nou evreiesc și sărbătoarea Colibelor.

[b] Curent al iudaismului antic, activ în perioada celui de-al doilea Templu și din care, după anul 70, a rezultat iudaismul rabinic.

[c] Curent politic și religios care grupa elementele mai înstărite ale populației, aflat în legătură cu aristocrația sacerdotală, activ în Iudeea din secolul al II-lea înaintea erei noastre, până în secolul I al erei noastre.

normelor de curățenie sacerdotală, în afara sanctuarului, și la cei ce nu erau preoți. Ei au acționat în favoarea unei reduceri a importanței scarificiului în cult, au introdus noțiunea de intenție în sacrificiu, au pus accentul pe rugăciune, pe citirea și studierea Legii. „Cultul inimii" poate înlocui de acum înainte cultul Templului, perenizându-i totodată nostalgia și chemând la refacerea lui. Dintre cei trei piloni pe care se sprijină lumea, Tora, serviciul în sanctuar și milostenia[26], mai dăinuie cel puțin primul și cel de al treilea. Ca „temple în miniatură[27]", sinagoga și căminul pot asigura continuitatea sau cel puțin tranziția. Masa din casă este un înlocuitor al altarului, iar tatăl familiei, care prezidează masa de Paște ce comemorează ieșirea din Egipt, moștenește puțin din demnitatea marelui preot. În sfârșit, credinciosul în rugăciune, care nu se mai duce fizic la Ierusalim, se poate întoarce spre Orașul sfânt în timp ce se roagă.

Pe de altă parte, oricât de traumatizantă ar fi, distrugerea Templului nu duce la o eclipsă imediată a coloniei evreiești din Palestina. Cel puțin, nu știrbește atât de ușor caracterul central al rolului acesteia în lumea evreiască. Provoacă totuși o migrare a instituțiilor ei în afara Ierusalimului. Cu privire la acest eveniment, tradiția rabinică oferă o relatare care, deși legendară, nu e mai puțin elocventă. Se povestește astfel că Iohanan ben Zakai, simțind ca iminentă distrugerea Ierusalimului asediat, părăsește Orașul sfânt noaptea, ascuns într-un sicriu. Discipolii îi duc sicriul în fața lui Vespasian, Iohanan iese din el și solicită o favoare viitorului împărat: „Nu-ți cer nimic, decât orașul Iavne, ca să pot merge și preda acolo elevilor mei și să întemeiez o casă de rugăciune, unde voi putea îndeplini toate poruncile[28]". Mimând moartea în timp ce părăsește Ierusalimul, apoi învierea în fața lui Vespasian, Iohanan ben Zakai întruchipează avatarurile tradiției religioase pe care o reprezintă: o anumită formă de iudaism, centrată pe sanctuar, dispare, lăsând locul alteia, centrată pe învățătură, rugăciune și Lege. Această deplasare de accent este dublată în mod firesc de o deplasare locală, încă limitată totuși. Căci deși Iavne (Iamnia)

este, într-adevăr, un loc excentric față de Ierusalim, orașul rămâne cu toate acestea situat în Țara sfântă, în câmpia litorală.

Un al doilea transfer, care accentuează această derivă treptată a centrului autorității, va interveni după reprimarea celei de a doua mari răscoale evreiești împotriva Romei, condusă de Șimon bar Kochba, în 132–135. În timp ce pe ruinele Ierusalimului, unde evreilor li s-a interzis accesul sub pedeapsa cu moartea, Hadrian întemeiază o cetate păgână ce capătă numele de Colonia Aelia Capitolina[a], de data aceasta la Ușa, în Galileea Superioară, o regiune rămasă până atunci la periferia vieții evreiești și ai cărei locuitori nu practică cu prea mare rigurozitate Legea, Șimon ben Gamaliel II, în prima jumătatea a secolului al II-lea se impune ca patriarh și președinte al Sanhedrinului. Pe la 175 , fiul și urmașul său, Iuda Prințul, se va instala în cele din urmă la Bet-Șearim, în Galileea Inferioară, la sud-est de actualul port Haifa, pentru a conduce opera de codificare a Legii orale, care se va concretiza în jurul anului 200, în *Mișna*.

Autoritățile evreiești din Țara sfântă, implantate de acum înainte la periferie, continuă totuși să aibă o mare influență asupra vieții evreiești din Palestina, ca și din diaspora. Emisarii lor supervizează administrarea comunităților, controlează aplicarea Legii, ridică taxele destinate patriarhului. Numeroși înțelepți fac călătorii în străinătate, fie pentru a rezolva probleme politice cu Roma, fie pentru a preda sau pentru a organiza colecte. Savanți din Iavne sunt numiți președinți ai tribunalelor rabinice în afara Palestinei. Și tot Iavne sancționează traducerea greacă a Scripturii, efectuată de Aquila, în secolul al II-lea, o traducere care în curând înlocuiește Septuaginta, considerată sacră de evreii din diaspora, dar recuperată de Biserica creștină. Practica pelerinajului însăși nu este complet abolită, dar își schimbă în mod firesc semnificația, devenind comemorarea căderii Templului. Și Ieronim (circa

[a] Aelius era numele de familie al împăratului, iar Capitolina amintea de Jupiter Capitolinul.

342–420) îi mai amintește pe evreii în lacrimi, mituind gărzile romane într-o zi de 9 *av* pentru a li se permite să intre în Ierusalim și să se roage o clipă pe locul sanctuarului[29]. În timpul răscoalei lui Bar-Kochba, în secolul al II-lea, Hanania, un înțelept de origine palestiniană, începe să proclame neomeniile (sărbătorile cu prilejul lunii noi, n.tr.) și intercalările de luni suplimentare în Impreiul Babilonian, independent de Țara sfântă. Dar de îndată ce încep să funcționeze din nou normal, autoritățile evreiești din Palestina își redobândesc privilegiul în acest domeniu, iar Hanania, Imperiul Babilonian și diaspora trebuie să se supună.

Înțelepții palestinieni sunt totuși conștienți de primejdiile care amenință țara, ca și de cele care, după un timp, le slăbesc autoritatea. În timp ce războaiele cu Roma au transformat, practic, Iudeea în deșert și i-au distrus bazele economice, academile din Imperiul Babilonian încep o ascensiune care, în cele din urmă, le va asigura supremația. În Galileea, Iuda Prințul, compilatorul *Mișnei*, îl consideră rival pe exilarhul babilonian. Se depun eforturi susținute pentru a salva economia palestiniană și a pune stavilă fugii populațiilor. O mare parte a legislației formulate atunci urmărește să ocrotească pe cât posibil înrădăcinarea evreiască în pământul lui Israel. Cedarea de terenuri palestiniene unor neevrei este interzisă, în timp ce, dimpotrivă, achiziționarea lor de către evrei este înlesnită. Vânzarea de sclavi palestinieni în afara Țării sfinte este interzisă, mâna de lucru de acest gen fiind unul dintre stâlpii economiei antice. În schimb, un sclav care a fugit din străinătate și vine să se refugieze în Palestina este eliberat și nu poate fi trimis înapoi acasă în nici un mod. Emigrația din motive economice, cu excepția foametei, este de asemenea condamnată cu severitate. Înțelepții încearcă îndeosebi să limiteze plecările spre Siria. De altfel, ei procedează paradoxal, extinzând la această țară dispozițiile legistației agricole care se aplică Țării sfinte[30], astfel încât cel care ar putea fi ispitit să se instaleze acolo pentru a scăpa de constrângerile acestei legislații nu mai are motive să o facă...

Asemenea măsuri arată ce importanță acordă demografiei savanții palestinieni. Acesta este factorul care, în timp, va fi fatal primatului Țării sfinte în calitate de centru real și nu doar simbolic al lumii evreiești. Și nu fără motive, încercând o periodizare a istoriei evreiești, care pentru el este, firește, mai întâi o istorie a Legii, un maestru medieval precum Moise Maimonide, în secolul al XII-lea, nu acordă decât o importanță relativă catastrofei din 70. Căci numeoase sectoare ale dreptului religios nu sunt afectate în mod direct prin dispariția sanctuarului, și nici chiar prin distrugerea autonomiei politice evreiești. Anumite porunci, cum sunt dijmele, nu sunt desigur aplicabile decât în Țara sfântă, indiferent dacă Templul este în picioare sau nu, și asta în virtutea unei obligații care decurge direct din Biblie. În opinia lui Maimonide, istoria Legii evreiești este astfel mult mai determinată de menținerea sau dispariția unei puternice populații evreiești în Țara sfântă, decât de existența sau dispariția Templului[31].

Un iudaism „deteritorializat"?

Slăbirea numerică a coloniei evreiești din Palestina și întărirea proporțională a ponderii diasporei, declinul corespunzător al Țării sfinte în calitatea de centru al iudaismului mondial și ascensiunea irezistibilă a unui pol concurent în Imperiul Babilonian, precum și îndepărtarea nesfârșită, după eșecul răsunător al răscoalei din 135, a perspectivelor refacerii și regrupării au contribuit la slăbirea tot mai puternică a legăturilor lui Israel cu pământul său. Această agravare a dezechilibrului demografic și instituțional, de ordin cantitativ, nu putea să nu aibă urmări considerabile de ordin calitativ asupra definiției însăși a identității evreiești și a iudaismului ca sistem legal.

Căci, în perspectiva biblică, Tora este Legea menită să guverneze existența unui popor liber și adunat, trăind pe pământul său și câștigându-și traiul din acesta. În această configurație

optimă, idealul teritorial și idealul agricol coincid perfect. Literatura rabinică clasică nu va conteni, de altfel, să pună în valoare munca pământului: după cum un popor fără pământ nu este cu adevărat un popor, „cel care nu are pământ nu este om[32]". Și după cum israelitul ce părăsește Țara sfântă este ca un copil care părăsește sânul matern pentru unul străin, cel ce neproducând el însuși propria-i pâine și trebuie să se ducă la piață ca să-și cumpere recolta este comparabil cu sugarul a cărui mamă murind, este dat pe mâna doicilor și nu se satură niciodată[33].

Dar mai mult decât atât. Această comuniune a omului cu pământul mamă este, prin Lege, comuniune a omului cu Dumnezeu Tatăl. În Templu, omul îi mulțumește în mod ritual lui Dumnezeu pentru pământul pe care acesta i l-a dat și pe care l-a făcut să rodească. Pământul este răsplata oricărei aplicări a Legii, inclusiv, de altfel, a părților acesteia care nu sunt legate direct de viața agrară. El este, de asemenea, și poate în primul rând, prin excelență, mijlocul de îndeplinire a Legii. De ce a suferit Moise atât de mult că nu a putut intra în Canaan? Oare pentru că nu se putea bucura de roadele lui? Nu! După cum lasă să se înțeleagă tradiția rabinică, ceea ce profetul a regretat în mod dureros a fost faptul că nu a avut niciodată norocul și meritul de a respecta toate părțile Legii legate în mod direct de stăpânirea pământului[34]. Iar de acum încolo, majoritatea zdrobitoare a poporului evreu se găsește în această situație deloc de invidiat: este lipsită de pământul considerat răsplată și totodată condiție a respectării integrale a Legământului.

Este admis în mod curent că gândirea fariseană, apoi rabinică a permis o deteritorializare a iudaismului și că ea a înlocuit pământul pierdut cu Tora, un fel de „pământ portativ" și de centru mobil, cristalizatoare de unitate națională, independent de condițiile de spațiu și de timp. Un text care, în forma sa definitivă, ar putea data de la începutul secolului al II-lea, pare să confirme aceasta: „Dar acum cei drepți au fost răpiți, iar profeții au adormit; noi de asemenea am ieșit din pământul nostru, Sionul ne-a

fost răpit și nu mai avem nimic, decât pe cel Atotputernic și Legea sa[35]". Dar deși afirmă caracterul central al Legii, aceste cuvinte îl subliniază totuși indirect și în mod indisociabil pe cel al pământului. De fapt, ce este Legea fără pământ? Cum ar putea o Lege care, fără pământ, este silită să nu mai fie decât o parte din ea însăși, să înlocuiască lipsa pământului?

Deși nu o rezolvă într-un mod limpede, exegeza tradițională a unui pasaj din Ieremia[36] pune net în evidență natura acestei dificultăți esențiale. Căci Ieremia 31, 20 îl interpelează pe Israel în acești termeni: „Pune-ți semne pe lângă drum, pune-ți stâlpi!" Conform interpretării propuse, bazată ea însăși pe un joc de cuvinte, aceste *semne* nu sunt altceva decât poruncile prin respectarea cărora Israel vrea să se *semnaleze*[37]. Și mesajul divin, de atunci, este următorul: „Deși vă exilez de pe acest pământ spre pământ străin, *semnalați-vă* prin practicarea poruncilor, pentru ca atunci când vă veți întoarce, acestea să nu fie noi pentru voi". Această prezentare exegetică îi îndeamnă, așadar, pe evreii exilați să continue să respecte cu scrupulozitate Legea în afara Țării sfinte, dar se pretează la lecturi variate, chiar divergente. Astfel, pentru unii, admițând că practicarea poruncilor care nu au legătură cu pământul (precum purtarea de *tefilin*[a] sau cea referitoare la *mezua*[b]) nu schimbă nici sensul, nici intenția, indiferent de locul unde ea este respectată, acest text nu privește la propriu decât poruncile *agricole* și justifică, de exemplu, respectarea în Babilon a încasărilor și a dijmelor, conferindu-i o valoare de exercițiu, de antrenament întrucâtva, destul de îndepărtată de semnificația pe care ar avea-o în Țara sfântă. Pentru alții, dimpotrivă, acest text

[a] Mici cutii dotate cu benzi care permit să fie legate, purtate de bărbații adulți în timpul slujbei de dimineață din zilele lucrătoare, una pe frunte și alta pe braț, și conținând caligrafiate pe pergament Deuteronomul 6, 4–9; 11, 13–21; și Exodul 13, 1–16.

[b] Mic sul de pergament fixat ritual în partea dreaptă a tocului ușii din casele evreiești, care conține caligrafiate Deuteronomul 6, 4–9 și Deuteronomul 11, 13–21.

are în vedere *toate* poruncile, inclusiv cele care nu au nicidecum legătură cu pământul și implică o instrumentalizare generalizată a *oricărei* practici religioase în exil: respectarea Legii în afara țării nu mai are de acum înainte nici o valoare intrinsecă, întrucât nu mai are drept scop decât să-l ocrotească pe Israel de uitarea Legii și să-l mențină gata pentru Întoarcere.

Indiferent de ce sens îi dăm, un asemenea text ne îndeamnă în tot cazul să măsurăm ambiguitatea fundamentală a acțiunii de codificare a Legii care, prin anul 200, a dus la întocmirea *Mișnei*. Cântec de lebădă al centrului evreiesc palestinian, *Mișna* este opera cheie împrejurul căreia se vor cristaliza ulterior cele două talmuduri. Ca rezumat al Legii, ea este un sanctuar și totodată un pământ de substituție pentru Israel, un *aide-mémoire,* mulțumită căruia nu va putea uita nici Templul, nici pământul. Iar acesta nu este cel mai mic dintre paradoxurile sale. Căci deși *Mișna* are înfățișarea unui ghid practic, definind o normă pentru acțiune, vocația sa de *aide-mémoire* o împiedică, în schimb, să fie imediat în acord cu lumea cu care sunt confruntați autorii săi. Căci *Mișna* legiferează pe larg o lume evreiască ideală, în care Templul, sacerdoțiul, monarhia ar fi încă realități vii, dar care, în preajma anului 200, a încetat să existe.

Pământul legal

Nu mai puțin de o treime dintre dispozițiile pe care le cuprinde *Mișna* se referă la viața agrară și la raportul lui Israel cu pământul său. Prima sa grijă este aceea de a clasifica, a clasifica nefiind nimic altceva decât a face limpede deosebirea între curat și necurat, între permis și interzis, dar și între înăuntru și în afară, între „noi" și „ceilalți". Dar dexteritatea clasificatoare a maeștrilor *Mișnei* este pusă la grea încercare de o realitate în care aparent domnește confuzia cea mai îngrijorătoare. Căci legile agrare biblice presupuneau o absolută congruență a definițiilor etnică și spațială

ale lui Israel: ele erau menite unei societăți israelite indigene, omogene și în întregime grupată pe pământul său. Dar maeștrii palestinieni trebuie să facă față unei situații radical diferite, astfel încât nu contenesc să se întrebe *cine* trebuie să aplice legile pe care le amintesc și, totodată, *unde* sunt efectiv aplicabile aceste legi, de vreme ce toate categoriile au fost amestecate și toate hotarele depășite. Astfel vor trebui să facă deosebirea între necredinciosul trăitor în Țara sfântă, evreul care locuiește în Țara sfântă și evreul ce locuiește în afara Țării sfinte. Uneori criteriul etnic pare să se impună: astfel necredinciosul din Țara sfântă este de obicei scutit să respecte aceste legi, sfințenia pământului și obligațiile ce decurg din ea înțelegându-se doar în cadrul unui raport interactiv între acest pământ și un popor deosebit (Israel). Alteori, criteriul spațial ar părea să predomine: astfel, în timp ce orice poruncă independentă de pământ trebuie să fie respectată oriunde, în Țara sfântă, ca și în diaspora, orice poruncă dependentă de pământ nu trebuie respectată decât pe pământ.

Orice depășire a limitelor acestui spațiu este *a priori* generatoare de incertitudini. Astfel, aluatul produs din cereale recoltate în străinătate și introdus în Țara sfântă este supus unei prelevări de *hala*[a]. Dar vom putea să ne întrebăm dacă un aluat produs din cereale recoltate în Țara sfântă și exportat în străinătate este supus în mod legal aceleași prelevări. Răspunsurile la această întrebare variază în realitate în funcție de modul în care este considerată sfințenia pământului.

Dacă este vorba de o calitate contagioasă, care se comunică fizic produselor solului și rezistă foarte bine la export, atunci prelevarea trebuie considerată obligatorie. Dacă, dimpotrivă, hotarele Țării sfinte definesc un spațiu sacru, net circumscris și dacă ceea ce iese din el își pierde în mod iremediabil orice caracter sacru, atunci din aluatul exportat nu trebuie să se efectueze nici

[a] Parte din aluat prelevată în mod ritual, „Prinos Domnului", oferit preoților conform Numerii 15, 17–20.

o prelevare[38]. Oricare ar fi, în cele din urmă, opțiunea, o problemă se presupune că este în prealabil rezolvată: cea a hotarelor pământului lui Israel. Dar această problemă este ea însăși greu de rezolvat. Și în timp ce Legea, în severitatea ei, cere de la bun început ca un hotar clar să despartă interiorul de exterior, pentru că ceea ce este o obligație legală dincoace de acest hotar nu mai este, sau nu mai este în același mod, dincolo de el, dezordinile istoriei par să fi făcut totul pentru a încurca o demarcație atât de necesară!

Această confuzie apare încă din primele momente ale istoriei biblice. Un cititor atent al Scripturii va remarca fără îndoială o curioasă diferență între promisiunea făcută de Dumnezeu lui Avraam, pe de o parte, care prevedea exproprierea, în folosul lui Israel, a zece popoare cananeene și, pe de altă parte, realizarea efectivă a acestei promisiuni ce nu s-a extins decât asupra teritoriului a șapte popoare[39]. Vom putea, desigur, admite că această diferență de trei popoare va fi remediată (în era mesianică) și că ea este pentru pământul lui Israel promisiunea unei extinderi mereu posibile. Fapt este totuși că până atunci prelevarea dijmei nu se aplică pe teritoriul acestor trei popoare și că maeștrii *Mișnei* au păreri diferite asupra identificării acestor regiuni chemate să fie încorporate în Țara sfântă... Pe de altă parte, teritoriile de dincolo de Iordan, care fac parte din pământul lui Israel, au totuși un statut aparte, unii considerând că ele nu erau integrate în promisiunea inițială și că sfințenia lor este, așadar, inferioară celei a pământului propriu-zis. Astfel, ne vom putea întreba dacă recoltele din această regiune trebuie să dea loc, efectiv, la prezentarea rituală a trufandalelor la sanctuar... În sfârșit, granițele indicate lui Israel prin intermediul lui Moise sunt de natură să stârnească nenumărate conflicte de interpretare[40]. „Fluviul Egiptului", care marchează granița sudică, este oare Nilul (caz în care o fâșie din Egipt ar face parte din Țara sfântă)? Ce statut să acordăm insulelor din fața litoralului țării lui Israel? Ce statut să acordăm mării înseși? La nord, Libanul este în interiorul sau în exteriorul

Țării sfinte? Iordanul, care este granița estică a acesteia, are tendința supărătoare de a-și schimba cursul. Să însemne oare aceasta că granița țării se schimbă o dată cu el? Acest fluviu face oare el însuși parte din țară, sau îi este exterior, sau trebuie să-l împărțim în două?

Acestor variabile topografice li se suprapun variabile mai istorice. S-a văzut că după opinia Legii, teritoriile cucerite de Iosua și cele pe care le-au recolonizat iudeii întorși din Imperiul Babilonian în secolul la VI-lea înaintea erei noastre nu se bucură de același statut. Dar trebuie oare să includem în teriroriile Întoarcerii, în afara celor repopulate efectiv pe timpul lui Ezdra și al lui Neemia, adică imediat după promulgarea decretului lui Cyrus, și pe cele care au fost cucerite militar mult mai târziu de hașmoneeni? Pe de altă parte, conform Deuteronomului 11, 24, orice teritoriu cucerit de Israel în afara Țării sfinte propriu-zise îi aparține acestuia în mod legitim. Această extindere este, așadar, prevăzută. Dar pentru a fi valabilă nu trebuie oare să intervină doar când s-a încheiat cucerirea pământului lui Israel propriu-zis? În afară de aceasta, în ce măsură sfințenia Țării sfinte se extinde la aceste noi teritorii, și toate poruncile în legătură cu pământul se aplică aici în mod egal? În sfârșit, departe de a forma un întreg de nedespărțit, Țara sfântă, conform Legii, este împărțită în trei districte: Iudeea, Transiordania și Galileea. Astfel, un soț nu își poate sili soția să părăsească un district în favoarea altuia...

Aceste deosebiri subtile nu privesc doar aplicarea poruncilor agrare. Ele sunt importante, în realitate, aproape pentru întreaga Lege. Căci multe porunci neagrare nu se respectă în același mod în Țara sfântă și în afara ei. Cine închiriază o casă pe pământul lui Israel trebuie imediat să pună *mezuzot*; în diaspora, noul locatar dispune de un termen de treizeci de zile. Actul de divorț întocmit în străinătate și adus în Țara sfântă trebuie să poarte mențiunea: „În prezența mea a fost scris și în prezența mea a fost semnat". Această mențiune nu se impune în schimb celui care eliberează un act de divorț în Tara sfântă. Și aici aplicarea riguroasă a Legii

se lovește de imprecizia redibitorie a granițelor pământului lui Israel. Acra face oare parte din el? Pentru unii este limpede că nu, și orice act de divorț redactat la Acra trebuie să se conformeze modelului în vigoare în diaspora. Pentru alții, dimpotrivă, Acra este situată pe pământul lui Israel, iar mențiunea amintită devine inutilă[41]... Departe de a fi inutilă, această delicată problemă de geografie sacră merită cea mai scrupuloasă examinare: valabilitatea unui act de divorț și, așadar, statutul persoanelor la care se referă nu depind oare direct de ea?

Țară sfântă, popor sfânt

Această grijă legală pentru pământ, a cărei ilustrare elocventă este *Mișna*, nu este doar o grijă față de Lege. Ea este în egală măsură și cu adevărat o grijă pentru pământ. Punând accentul pe implicațiile legale ale raportului lui Israel cu pământul său, gândirea rabinică îi proclamă cu vigoare caracterul esențial, și aceasta chiar în împrejurări istorice care duc în mod inevitabil la o slăbire a dimensiunii sale practice. Sfințenia însăși a pământului nu poate fi gândită independent de legătura ei cu Israel.

Ideea de sfințenie a pământului stârnește, fără îndoială, nenumărate întrebări[42]. Această sfințenie este ea dobândită și deci, poate, tranzitorie, legată de împrejurări? Sau este, dimpotrivă, intrinsecă și deci permanentă, chiar dacă aparențele dezolării prezente a pământului lui Israel ar putea părea să o infirme? Și într-un caz, și în celălalt, sfințenia pământului, întocmai ca sfințenia oricărui lucru, vine de la Dumnezeu. Pământul este sfânt pentru că Dumnezeu l-a ales, pentru că el a ales să se instaleze aici și să-și afirme aici prezența. Desigur, nimeni nu ignoră faptul că Dumnezeu este el însuși numit *Ha-Makom*, „Locul" (prin excelență), pentru că este locul lumii pe care a creat-o și pentru că lumea nu poate fi locul său (să-l cuprindă)[43]. Această atribuire intenționată de reședință nu este poate, în fond, decât o concesie

făcută slăbiciunii omenești. Ea oferă un punct fix, un punct de ancorare nevoilor imaginației religioase a credincioșilor, incapabili să se mulțumească cu o noțiune absolut abstractă a divinității. Aflat în permanență sub privirea Domnului, „de la începutul anului, până la sfârșit", pământul lui Israel este „ceea ce sufletul lui are mai scump[44]". Din această permanentă grijă a lui Dumnezeu pentru pământ îi vine pământului binecuvântarea belșugului. O ruptură, chiar și temporară, a acestei legături privilegiate a lui Dumnezeu cu pământul îi abolește acestuia sfințenia, sau cel puțin i-o alterează sau i-o ocultează. Cum să înțelegem altfel faptul că, în conformitate cu o tradiție rabinică, Titus, un idolatru, a putut pătrunde în Sfânta Sfintelor, accesibilă doar marelui preot o singură zi pe an, s-a culcat acolo cu o prostituată pe cartea Legii și a ieșit teafăr[45]?

Această sfințenie pe care o conferă alegerea, Israel o împarte cu pământul său. Căci alegerea locului și alegerea poporului sunt strâns legate. Dumnezeu a luat măsura tuturor neamurilor, tuturor munților, tuturor cetăților și tuturor pământurilor. Și nu a găsit vreun neam vrednic să primească Tora, decât generația pustiului; nici vreun munte pe care Tora să poată fi revelată, decât Sinaiul; nici vreo cetate în care Templul să poată fi construit, decât Ierusalimul; nici vreun pământ vrednic să-i fie dat lui Israel, decât Țara sfântă[46]. Nimic nu scapă măsurătorii Măsurătorului divin. Ca Sinaiul și teofania, ca Ierusalimul și sanctuarul, ca generația pustiului și Tora, poporul lui Israel și pământul lui Israel i-au apărut comensurabile în mod ideal și le-a ales împreună, pe unul cu celălalt, pe unul pentru celălalt.

Metrul de care se slujește Domnul este Tora însăși. Tora este măsura oricărui lucru: a pământului, a poporului și a legăturii lor. Israel se sfințește respectând Tora, și, făcând aceasta, el sfințește pământul. Celei dintâi sfințenii a pământului ce îi vine direct de la Dumnezeu, care este anterioară oricărei cuceriri și pe care distrugerea și exilul nu o pot aboli pe deplin, Israel îi adaugă o a doua. Căci atunci când se așază pe pământul său și practică aici

Tora, Israel sfințește a doua oară un pământ deja sfânt. De această a doua sfințire, pământul s-a bucurat în două rânduri: pe timpul cuceririi lui Iosua și pe timpul întoarcerii din Babilon. Pe timpul Întoarcerii, totuși, această sfințire nu poate fi completă, pentru că nu *tot* Israelul s-a întors pe pământul său. Și, conform juriștilor, acest simplu fapt are o incidență directă asupra gradului și naturii obligației ce se atribuie respectării anumitor porunci. De exemplu Maimonide consideră că practicarea *terumei*, această prelevare a minimum a șaizecea parte din recoltă dată preoților, a încetat să mai fie un imperativ biblic în Țara sfântă. Ea nu se mai impune de acum înainte decât ca simplă prescripție rabinică, pentru că implică, în principiu, prezența întregului popor pe pământul strămoșesc, pentru că, în mod firesc, pe timpul său nu era cazul și nu este cazul nici în timpul întoarcerii din Babilon[47]. Ca și cum, în cazul de față, Israel însuși devenea măsura sfințeniei pământului și măsura Legii...

Ultimă afirmare de sine a unei conduceri palestiniene condamnate la un declin ireversibil, redactarea *Mișnei* înseamnă rezistență la greutățile istoriei. Fără îndoială sanctuarul este distrus, și astăzi nimeni nu mai poate să aducă acolo trufandale. Desigur, pământul este în mare măsură golit de locuitorii săi evrei, și sunt tot mai puțini cei pentru care poruncile agrare au încă o semnificație concretă. Totuși se scrie Legea, ca și cum Templul ar fi încă în picioare, ca și cum Israel ar mai trăi încă în număr mare pe pământul său, sau ca și cum tot ce s-a pierdut ar trebui într-o zi și foarte repede regăsit. „Realismul" juridic al conducătorilor evrei din Țara sfântă este un pariu pe memorie și expresia unei credințe de nezdruncinat în viitorul neamului.

Într-o mare măsură, până la un moment dat, studierea Legii înlocuiește practica ei. Prin studiu, Israel pune aceste „semne, acești „stâlpi" ce-l pot conduce în exil, mulțumită lui, când va sosi clipa, toate aceste porunci nu-i vor părea noi... Leacul are totuși efecte ticăloase și deși, într-un anumit mod, face răul suportabil, în alt mod îl face poate incurabil. Deși perenizează incontestabil

amintirea unei lipse, el riscă totodată să atenueze durerea căreia îi dă naștere această lipsă. Devenind valoare primă, studiul va putea înlocui cu totul pământul. Independent de orice constrângeri spațiale și temporare el va ști să facă din orice loc un pământ pe care Israel se va putea simți acasă. Talmudistul Pirkoi Ben Baboi care, în secolele VIII-IX, nu și-a precupețit eforturile pentru a face să prevaleze în întreaga lume evreiască tradiția juridică babiloniană asupra celei din Palestina, nu va șovăi să se joace cu cuvintele afirmând că *Sion* se numește orice loc de studiu care se *semnalează* prin învățarea Legii și prin pietate[48]!

Primul caz atestat al unui evreu născut în exil, ale cărui rămășițe sunt aduse în Țara sfântă pentru a fi înhumate aici, datează de la sfârșitul secolului al II-lea, din timpul vieții lui Iuda Prințul, compilatorul *Mișnei*. Aceste rămășițe sunt cele a lui Huna, exilarhul babilonian. Această practică nu devine de fapt curentă decât începând din secolul al III-lea. Ea nu s-a impus ușor și chiar a stârnit împotrivirea foarte puternică a unor înțelepți. Până atunci învățații palestinieni insistaseră de fapt mult asupra datoriei de *a trăi* pe pământul strămoșesc, îndeosebi după răscoala lui Bar-Kochba, când începuseră să se manifeste temeri în legătură cu menținerea unei populații evreiești în Țara sfântă. Cele două credințe referitoare la foloasele mutării cenușii unui om mort în exil — anume că înhumarea în Țara sfântă are o virtute de ispășire și că de aici va începe învierea morților — nu apar în realitate decât la maeștrii din epoca talmudică[49]. Ca și cum, chiar în momentul în care centrul de greutate al erudiției evreiești aluneca în mod ineluctabil din Palestina spre Babilon, pământul lui Israel înceta puțin câte puțin să fie locul în care evreul aspiră să trăiască, pentru a deveni cel în care aspiră să moară și să învie. Ca și cum, pământ al învierii, Țara sfântă aluneca încet de cealaltă parte a istoriei — și de partea visului.

3. PĂMÂNTUL VISAT

Alte timpuri: un Ev Mediu pentru pământ?

Firește, a periodiza istoria poporului evreu nu este un act neutru. Nu este nici o sarcină ușoară, cu atât mai mult cu cât, în cazul de față, avem de a face cu un obiect, poporul evreu, a cărui unitate și deci, într-un sens, existența, sunt departe de a se înțelege de la sine. Slăbirea demografică a comunității evreiești din Țara sfântă și declinul influenței sale ca sediu al autorității au determinat trecerea centrului vieții evreiești în diaspora. Devenirea iudaismului este de atunci marcată prin apariția, apoi prin slăbirea și de regulă prin înmulțirea focarelor mai mult sau mai puțin federatoare (Babilonul, Spania musulmană, Renania etc.). Iar această diversitate a spațiilor induce în mod necesar o diversitate a raporturilor față de timp. Ritmul istoriei, natura și importanța faptelor ce trebuie reținute ca semnificative variază de la un loc la altul, chiar dacă comunitățile evreiești, împrăștiate în cele patru colțuri ale lumii, au întreținut în general legături mai mult sau mai puțin strânse unele cu altele. Studiul comparat al istoriei populațiilor evreiești în Occident, în Europa Orientală sau în țările islamice subliniază astfel, cel puțin în egală măsură, atât disparitățile, cât și sinergiile.

Fapt este că ceea ce dintr-un punct de vedere complică sarcina istoricului poate deveni, din alt punct de vedere, ceea ce o ușurează. Căci, deși istoria poporului evreu este istoria unei dispersiuni, vom putea fi ispitiți să calchiem ritmul celei dintâi după ritmul celei de a doua. Orice alterare notabilă a raportului

evreilor cu locul va deschide o fază nouă a istoriei lor. Orice extindere sau reconfigurare geografică a dispersiei lor va putea fi folosită ca marcator cronologic și interpretată ca o ruptură istorică. Desigur aici nu este nimic pe deplin nelegitim. Fără îndoială seria de mari expulzări de la sfârșitul Evului Mediu, care culminează cu cea a evreilor din Spania, din 1492, a modificat profund destinul populațiilor ce le-au căzut victimă, făcând să se deplaseze centrul de greutate al lumiii evreiești din Occident în Europa Orientală și în Levant. Rămâne totuși de știut dacă aceste linii de fractură sunt efectiv singurele care trebuie luate în considerare, în ce măsură au existat fracturi, și în cât timp acestea au transformat efectiv profilul cultural și conștiința de sine a populațiilor deplasate și a descendenților lor.

Departe de a fi doar apanajul specialiștilor contemporani, acest tip de abordare istoriografică are precedente ilustre. Pentru cei din Evul Mediu, istoria evreilor este îndeosebi o istorie a Legii și a tradiției orale. Dar, pentru Maimonide, este clar că orice inovație legală își are principiul într-o răsturnare a raporturilor evreilor cu spațiul. Compilarea *Mișnei*, apoi cea a Talmudului din Babilon decurg în mod direct, după opinia lui, dintr-o conștientizare a extinderii dispersiei evreilor în lume. El atribuie aceleiași cauzalități spațiale înmulțirea și diversificarea crescândă a obiceiurilor locale, sau declinul cunoașterii limbii ebraice în rândurile poporului. De ce oare Ezdra, conducătorul exilaților din Babilon întorși în Țara sfântă în secolul al VI-lea înaintea erei noastre, a fost silit să instituie formule fixe de rugăciuni și de binecuvântări, în timp ce idealul liturgic al cultului inimii ar fi preferat, după opinia lui Maimonide, o deplină spontaneitate? Doar, precizează filosoful, pentru a remedia această erodare a stăpânirii limbii ebraice și pentru a opri efectele unei asimilări lingvistice agravate de dispersia lui Israel printre neamuri[1].

Modificările pur cantitative ale echilibrelor geografice, deplasarea unui anume grup dintr-un loc în altul sau extinderea globală a dispersiei poporului, considerat în ansamblul său, vor

oferi totuși oare istoriografului medieval sau filosofului istoriei criterii suficiente de periodizare? Deloc. Dacă istoria evreilor are un sens, nu trebuie oare să-i dăm sau să-i recunoaștem și o orientare spațială? Nu trebuie să gândim dispersia în raportul ei față de un centru fix, lesne de reperat pe harta lumii sau pe cea a imaginarului colectiv? Comentatorul Isaac Abravanel, la sfârșitul secolului al XV-lea, oferă o elocventă ilustrare a acestei alunecări în calitativ. Pentru el, expulzarea evreilor din Spania nu este la originea unei simple deplasări locale, a unei deplasări a populațiilor evreiești iberice din vest spre estul Bazinului mediteranean. Ea induce, după opinia lui, o apropiere a celor expulzați de locul central, de punctul fix care orientează întreaga istorie evreiască:Țara sfântă. Și, de altfel, din această cauză expulzarea, departe de a fi un simplu exil, se interpretează ca un exod și vestește, pentru Abravanel, eliberarea ultimă și foarte apropiată[2].

Această perspectivă teleologică, în care *telos* este atât un loc, cât și un final, se regăsește de altfel, mult redusă și secularizată, la marii gânditori ai istoriografiei sioniste contemporane. Istoria evreilor se înțelege în cazul de față ca istoria unui raport real sau ideal al evreilor cu pământul lor. Dispersarea înseamnă îndepărtare de pământ, diaspora (*tefuța*) se înțelege mai întâi ca exil și ca deportare (*gola*). Pământul lui Israel nu conține în nici un moment să fie unul dintre pivoții istoriei poporului evreu și a celei a conștiinței sale naționale, care sunt amândouă periodizate și judecate în funcție de legătura poporului cu pământul său: există perioadele în care Israel este adunat pe pământul său și cele în care este fizic îndepărtat de el, momentele în care atașamentul său față de el este intact și cele în care acesta tinde să slăbească. Acest atașament, după opinia istoricilor sioniști, a stârnit „forțe centripete" de natură să încurajeze poporul evreu să-și păstreze specificitatea istorică, psihologică și culturală și să-și manifeste în mod colectiv ființa; în schimb, despărțirea de Țara sfântă „corespundea cu pierderea identității sale istorice și exprima voința sa, conștientă sau nu, de a se pierde printre celelalte popoare[3]. Un

asemenea criteriu de periodizare și de evaluare deține cea mai mare parte a ponderii legitimității sale mai puțin din faptele obiective observate de istoric în decursul secolelor, decât din crearea statului Israel și din caracterul central al acestui eveniment în experiența contemporană evreiască, „sfârșitul" istoriei evreilor părând să autorizeze o apreciere retroactivă globală a ansamblului cursului său. În urmă cu doar o sută de ani, celor mai mulți dintre evreii integrați din Europa Occidentală li s-ar fi părut cel puțin straniu și, cu mai multă sigur, scandalos să caute în atașamentul față de pământul lui Israel unul dintre principii, chiar *principiul* de continuitate al istoriei evreiești. Tot interesul contemporan arătat locului ocupat de pământul lui Israel în istoria și conștiința evreiască nu se poate explica decât în lumina acțiunii sioniste.

Chiar atunci când abordarea se dorește critică, când, cel puțin ca în aceste pagini, ea este condusă de îndoială și prudență, rămâne riscul unei distorsiuni problematice a perspectivelor. De aceea ne vom aminti că a face din raportul dintre evrei și pământul lui Israel obiectul exlusiv al unui studiu nu implică defel să se considere sigur că acest raport este efectiv axul în jurul căruia s-ar roti *întreaga* istorie a evreilor. Marile răsturnări obiective ale acestei istorii sunt cele care au indus o transformare a raportului lor cu Țara sfântă — și nu această istorie, care trebuie judecată cu măsura acestui raport. Evul Mediu evreiesc, presupunând că această expresie are un sens, nu este pur și simplu acest moment din istoria evreilor în care pământul lui Israel devine un pământ visat. Este mai degrabă această perioadă a istoriei în care condițiile lor obiective de existență au avut ca efect, după toate aparențele, printre multe alte efecte, modificarea în profunzime și pentru multă vreme a raportului lor cu Țara sfântă.

Din punct de vedere politic condamnat la neputință, totodată exilat și dispersat, evreul medieval ocupă în realitate în lumea în care trăiește o poziție excentrică. El nu-și mai poate pune în valoare în mod concret drepturile asupra unui pământ care, în același timp, a devenit miza unor lupte militare de primă importanță între

puterile creștine și musulmane. Epopeea cruciadelor, care plasează Țara sfântă în centrul aspirațiilor spirituale și al ambițiilor imperiale ale celor două mari religii, fiice ale lui Israel, subliniază simultan decăderea primilor ei proprietari. Această înstrăinare a pământului, care trece de la o stăpânire la alta fără ca vreuna să pară a trebui să se stabilească în mod durabil și nici să dea naștere unei adevărate renașteri, amintește alienarea poporului care a fost izgonit de pe el, umilit și el și lăsat în voia unor stăpâni variabili și inconstanți. Situația lui Israel și a pământului său, marcată de exil și de expropriere, pare de altfel să aducă o ratificare istorică la pretențiile teologice ale creștinătății și islamului. Cum să îndrăznești de acum înainte să afirmi, în pofida tuturor aparențelor, continuitatea misiunii lui Israel și caracterul exlusiv al legăturii pe care acesta o întreține cu pământul său?

Organizarea eficientă a împotrivirii spirituale la faptele sălbatice ale istoriei se dovedește o sarcină deosebit de dificilă în universul cultural creat de întâlnirea islamului cu moștenirea filosofică și științifică a Greciei antice. Mai întâi pe pământ musulman și, în curând, pe pământ creștin, gânditorii evrei și neevrei își îndreaptă de acum înainte atenția asupra unor teme abstracte și perfect atopice: Dumnezeu, esența și existența lui, creația, profeția, binele și răul, răsplata și pedeapsa etc. Gândirea medievală de inspirație filosofică este îndeosebi în căutarea unor adevăruri absolute fundamental indiferente la limitările spațiului și timpului[4]. Pe de altă parte concepția admisă în mod curent de filosofi cu privire la Divinitate și la raporturile sale cu lumea (raporturi impersonale și guvernate de un sistem de legi naturale, universale și imuabile) face cu totul problematică tema evreiască tradițională a alegerii de către Dumnezeu a unui popor și a unei țări anume. Este remarcabil, din acest punct de vedere, că Maimonide elimină, în *Îndrumătorul rătăciților*, aproape cu totul problematica teritorială din expunerea sa filosofică a adevărurilor iudaismului, în timp ce pământul lui Israel este dimpotrivă foarte prezent în codul său juridic *Mișne Tora*.

Lupta se organizează pe două fronturi. Pierderea contactului fizic cu pământul este compensată prin idealizarea lui. Vechiul fond biblic, omiletic și talmudic, este pus cu pioșenie la contribuție. Țara la care evreii se încăpățânează încă să viseze nu este această țară pustiită, răvășită de război, pe care și-o dispută cei puternici. Este o țară în care curg laptele și mierea, o țară de miracol și de belșug, care este mai mult decât un loc, este un moment din istoria lui Israel. În realitate, un dublu moment: acela al unui trecut de glorie și de suveranitate pierdute, al lui David și Solomon, și acela al unui viitor pe care persistă să-l considere apropiat, de glorie și de suveranitate redobândite sub autoritatea lui Mesia. Țară de viitoare adunare, țară a mântuirii, Țara sfântă și, mai mult, Ierusalimul și Templul său par cu atât mai prezenți în slujba religioasă, în poezie și în literatura legendelor, cu cât evreii sunt efectiv mai puțin numeroși pe pământul concret. Departe totuși de a se mulțumi cu comorile acumulate ale culturii evreiești tradiționale, chiar dacă ele nu contenesc să constituie obiectul unei meditații susținute, anumiți mari maeștri ai gândirii evreiești, filosofi sau cabaliști, vor încerca să elaboreze o teologie a pământului, susceptibilă să răspundă în mod eficient asalturilor omologilor lor creștini și musulmani, inclusiv încercând să se folosească de cunoștințele sau de credințele științifice devenite apanajul comun al lumii medievale. Miza este importantă. Căci a gândi pământul lui Israel este un mod de a-l gândi pe Israel însuși. Orice discurs cu privire la specificitatea țării este un discurs indirect asupra specificității poporului. Ceea ce constituie unicitatea pământului nu este altceva decât ceea ce constituie unicitatea poporului.

Astre și climate

Dar omul medieval nu trăiește, din fericire, într-un spațiu omogen. Suprafața terestră nu este, în ochii lui, înzestrată în toate părțile cu potențialități identice. Ea este împărțită în climate

distincte, mai mult sau mai puțin primitoare pentru om și în care omul și civilizația se dezvoltă diferit. Superioritatea unui popor, calitatea limbii și a culturii sale, capacitatea de a primi profeția depind de locul în care este implantat, de condițiile climatice care prevalează acolo și de influențele astrale cărora le este supus. Și chiar dacă admitem că acțiunea divină este identică în orice loc, nu orice loc este predispus în mod identic să o primească.

Pornind de la astfel de principii, nu era prea dificil să se fundamenteze „în mod științific" pretențiile poporului evreu cu privire la superioritatea țării și a sa proprie[5]. Lucrul acesta nu era nici inevitabil. Căci adoptarea teoriei numite a climatelor nu duce neapărat la afirmarea unei preponderențe a factorului local. Astfel, deși își însușește această teorie, poetul medieval Moise Ibn Ezra preferă să rețină versiunea arabă: pentru el, Arabia se bucură de poziția climatică optimă. Și va merge chiar până la a explica prin aceasta efectele benefice ale exilului pentru evreii ce s-au instalat pe pământ arab și care, mulțumită acestei transplantări, au cunoscut o remarcabilă înflorire culturală. Pentru Maimonide, care nu merge atât de departe, țara lui Israel este efectiv bine situată din punct de vedere climatic, dar nu este singura: Egiptul, unde el locuiește și unde s-a născut Moise este în aceeași situație. Tot astfel, ebraica nu este, după opinia lui, decât una dintre limbile care s-au dezvoltat într-un mediu climatic echilibrat și favorabil. Nici pentru Maimonide nu climatul țării este cel care constituie unicitatea poporului evreu. Acest climat este bun, unul dintre cele mai bune, dar poate nu cel mai bun. Și, în orice caz, nu pentru că l-au părăsit evreii din exil s-au pomenit lipsiți de darul profeției. Pentru aceasta sunt răspunzătoare mai degrabă condițiile obiective ale vieții evreiești în exil, supunerea față de neamuri, umilința, teama și persecuția. Și în mai mică măsură întoarcerea pe pământul strămoșesc decât reinstaurarea unei puteri evreiești autonome într-o lume eliberată și pacificată este cea care, în era mesianică, le va permite evreilor să-și dezvolte normal facultățile intelectuale și să găsească din nou căile inspirației profetice.

Principiul unei eterogenități a spațiului și al unei inegalități a locurilor nu duce, așadar, în mod obligatoriu la afirmarea absolutei superiorități a pământului lui Israel, nici la aceea a preponderenței rolului său în istoria poporului care a locuit odinioară pe el. Iar când efectiv respectivul pas a fost făcut, mai trebuie rezolvată problema *naturii* acestui avantaj al Țării sfinte. Pentru gânditori precum Abraham Ibn Daud, în secolul al XII-lea, sau Hasdai Crescas la sfârșitul secolului al XV-lea, nu încape îndoială că providența se poate exercita în mod privilegiat asupra unui neam anume, în epoci anume, așadar și în locuri anume. Diferența, în cazul de față, este mai mult cantitativă decât calitativă: Țara sfântă se bucură de un surplus de providență mai degrabă decât de o providență de alt tip[6]. Dimpotrivă, la poetul și filosoful Iuda Halevi (circa 1075–1141?), care plasează țara lui Israel în centrul celui de al patrulea climat, adică în centrul celui mai echilibrat climat, privilegiul este în mod clar calitativ, iar deosebirea este de natură, tot atât cât și de grad: „Pe drept cuvânt, Domnul a fost numit Dumnezeul lui Israel, căci această privire asupra lui Dumnezeu nu există la nici un alt popor. El a fost numit «Dumnezeul pământului» fiindcă acesta se bucură de un privilegiu deosebit în aerul, pământul și cerul său, care ne ajută să ajungem la viziunea lui Dumnezeu[7]".

Linia dominantă în gândirea evreiască medievală este cea a lui Halevi cu variații și atenuări diverse. Astfel, pentru unii, exilul lui Israel este chiar o sancțiune, în sensul că-l alungă dintr-o țară ideală din punct de vedere climatic, spre zone ostile. Pentru alții, Tora nu putea fi dată decât poporului care locuia pe acest pământ, în timp ce legile lui Noe, mai puțin perfecte, reveneau în mod firesc unor popoare mai puțin perfecte, care locuiau în regiuni mai puțin perfecte din punct de vedere climatic. Cât despre exegetul italian Ovadia Sforno, din secolele al XV-lea și al XVI-lea, el consideră că potopul este cel care a pus capăt primăverii veșnice de care se bucura până atunci întregul pământ, și care a introdus diversitatea climatică între regiuni și ciclul anotimpurilor, țara lui Israel

scăpând doar ea de această răsturnare și păstrând doar pentru locuitorii ei posibilitatea unei perfecțiuni intelectuale și a unui acces la profeție.

Privilegiul climatic al Țării sfinte este adeseori asociat unui privilegiu astrologic. Ea s-ar bucura de fapt, pe acest plan, de un avantaj absolut, și adeseori cultul și eficacitatea lui sunt gândite în funcție de acest avantaj. Prin poziția sa astrală, Țara sfântă este locul cel mai apt să confere cultului evreiesc un maximum de eficacitate. Și invers, acest cult este de natură să păstreze configurația astrală prielnică a țării, chiar să influențeze astrele pentru a le spori influxul benefic. La neoplatonicienii evrei din secolul al XIV-lea, teoria locurilor și primatul elementului astrologic vor ajunge chiar la un veritabil relativism legal, chiar la un antinomism. Căci pentru ei, omul trebuie să-și regleze comportarea în funcție de ceea ce îi cere locul anume unde se găsește și configurația astrală care-l domină. Astfel, interzicerea idolilor și cea a incestului sunt valabile în mod special, chiar numai pentru pământul lui Israel. Acolo asemenea acțiuni sunt nocive, adică neconforme cu ceea ce astrele cer pentru a-și exercita influența benefică. Nu este cazul în alte locuri. Astfel, doar intrând în Țara sfântă Iacov le cere alor săi să se despartă de idolii lor[8]. Saturn, care este planeta lui Israel, pentru a-și răspândi influența, nu are nevoie de intermediari deosebiți precum idolii: lucrul se face în mod direct. Tot astfel, această planetă rece și umedă nu tolerează un exces de activitate sexuală, de ordinul căldurii și uscăciunii, pe teritoriul pe care îl guvernează. De aceea cel care se va deda unor asemenea excese nu va putea profita de virtuțile deosebite ale acestui pământ în materie de știință și de profeție[9].

Într-un astfel de sistem, Tora pare făcută mai cu seamă pentru a scăpa de anumite influențe astrale sau, dimpotrivă, pentru a obține un folos, iar respectarea ei pierde în mod inevitabil o bună parte din sensul său, în afara hotarelor țării lui Israel. Nu toți cei care recunosc avantajul astrologic sau mistic al Țării sfinte sunt, desigur, gata să meargă atât de departe. Iar mulți preferă să-i

relativizeze semnificația. Conform unei concepții deja prezente în literatura omiletică veche, dar reluată și dezvoltată de Moise Nahmanide (1194–1270) și de gândirea cabalistică, în timp ce Dumnezeu și-a ales pentru sine țara lui Israel, el a împărțit toate celelalte țări între îngerii tutelari ai neamurilor[10]. Doar Țara sfântă nu este supusă autorității nici unui intermediar angelic și astral. Adevărată poartă a Cerului, ea primește în mod direct influxul divin. Și prin ea trec toate comunicațiile între Sus și Jos. Oriunde ar fi rostite, rugăciunile lui Israel trec prin această poartă înainte de a ajunge la ultima lor destinație; tot pe aici are loc urcarea sufletelor după moarte. Și, invers, îngerii tutelari însărcinați cu guvernarea pământurilor neamurilor nu își află puterea decât din ceea ce le-a parvenit de la Dumnezeu prin acest canal.

Într-un astfel de sistem de reprezentări, pământul lui Israel este pământul prin excelență și prin natura revelației profetice, după cum Israel este poporul prin excelență și prin natura inspirației profetice. Aici suntem foarte departe de relativismul și de intelectualismul maimonidian. Pentru Halevi, profeția, ca ultimă perfecțiune a omului, cere de fapt trei predispoziții: mai întâi o complexitate deosebită pe care o are poporul evreu; apoi o perfecțiune etică și de caritate, ceea ce garantează respectarea Torei; în sfârșit, un climat favorabil oferit efectiv de Țara sfântă și doar de ea. Orice evreu ireproșabil din punct de evdere etic, care trăiește pe pământul ei, este așadar susceptibil să ajungă la inspirația profetică. Și, invers, nici un profet nu a putut și nu va putea profetiza decât pe pământul lui Israel. Fără îndoială, Avraam a profetizat în Caldeea, Ezechiel și Daniel în Babilon, iar Ieremia în Egipt, dar dacă nu au făcut acest lucru *în* Țara sfântă, cel puțin l-au făcut *pentru* Țara sfântă[11]. Reafirmând la rândul său principiul conform căruia „profeția nu sălășluiește decât pe pământul lui Israel", Crescas va merge chiar până acolo încât va susține originea ei talmudică. Dar respectiva formulă, trebuie să subliniem acest lucru, nu se întâlnește deloc în tratatul citat de Crescas, nici de altfel în vreun alt loc din literatura rabinică clasică.

Talmudul nu spune nimic mai mult decât aceasta: „Prezența divină nu sălășluiește decât în corturile lui Sem[12]". Nemulțumindu-se doar să înlocuiască „Prezența divină" cu profeția, Crescas, în plus, deplasează în mod clar accentul de pe factorul etnic (Sem) pe factorul local (pământul lui Israel)...

Centrul lumii

Această temă dezvoltată adeseori, referitoare la privilegiul climatic și astrologic, și astfel mistic, al pământului lui Israel își preia justificările „științifice" din fondul comun al gândirii savante medievale. Recunoașterea faptului că pământul e rotund, marile explorări și descoperirea unor civilizații umane în climate pe care vechea teorie le considera nelocuibile vor lipsi treptat aceste justificări de orice credit. Dar tema însăși, care are rădăcini profunde, va supraviețui totuși acestei evoluții. Nu ne putem mira prea mult din această cauză. Căci această gândire cu privire la pământ nu are defel nevoie de sprijinul unui real, în cele din urmă indiferent, și, în orice caz, pentru cei mai mulți dintre evreii premoderni, în mod fizic atât de îndepărtat. Argumentul „științific" prezentat de gânditorii medievali nu este decât înveșmântarea circumstanțială și efemeră a unui discurs persistent și capabil de multe metamorfoze. Și astăzi, motivul centralității pământului lui Israel nu a pierdut nimic din vigoarea lui în imaginarul evreiesc, în timp ce, pe de altă parte, omul modern și, împreună cu el, evreul modern trăiesc într-o lume fundamental descentrată. Astfel, un evreu contemporan nu va șovăi să sublinieze că Țara sfântă este situată la joncțunea dintre trei continente, pentru ca societatea dreaptă care trebuie să fie întemeiată acolo să poată fi mai lesne „o lumină pentru neamuri[13]"... Acolo, ca și în alte locuri, pretinsa centralitate geografică a Țării sfinte nu este decât semnul sau metafora unei centralități mai profunde, care ajunge în centrul ființei și al istoriei.

În epoca clasică deja, iar în epoca medievală și mai mult, această temă se enunță, de fapt, în numeroase moduri. Mai întâi, în ordinea verticalității. Un ax leagă direct pământul lui Israel cu cercul cel mai exterior al lumii. Și din cele șapte țări de jos, amintește *Zoharul*, operă majoră a tradiției mistice evreiești, el este cel mai înalt. Apoi în ordinea orizontalității. Diverse imagini deosebit de elocvente sunt solicitate atunci. Cea a nucii, al cărei miez este Țara sfântă, în timp ce țările necurate ale neamurilor nu sunt decât coaja acesteia. Cea a ochiului de asemenea: albul este teritoriul necredincioșilor, irisul este țara lui Israel, iar pupila, Ierusalimul[14]. Dincolo de savoarea lor literară, asemenea metafore aspiră, firește, să exprimă ființa profundă a lucrurilor. Ele subliniază totodată funcția vitală ce-i este dată centrului și superioritatea calitativă absolută pe care i-o conferă această poziție. O funcție și o superioritate evident împărtășite de popor, care este proprietarul legitim al acestui pământ central, „al cărui rang este doar cu puțin sub cel al Grădinii Raiului[15]". Căci a moșteni această țară, adică „*centrul* lumii[16]", înseamnă a arăta limpede că ești tu însuți „alesul și *centrul* omenirii", cel care nu a moștenit-o neputând să aibă altă pretenție decât la statutul de „scoarță"[17]. Miez al nucii, pupilă a ochiului, inimă a marelui organism universal, doar Israel și pământul său păstrează comunicarea cu Divinul. În timp ce lumea toată s-a trezit învelită de scoarțele răului, de necurățenie și de haos, o singură breșă a dăinuit, o singură ușă a rămas deschisă: în Țara sfântă[18].

O altă imagine, și ea foarte veche, cea a „buricului", deschide perspective și mai vaste, pentru că permite combinarea centralității spațiale cu anterioritatea temporară. Conform unei surse omiletice târzii, Dumnezeu a început, de fapt, crearea lumii cu pământul lui Israel, tot astfel cum o începe pe cea a embrionului prin buric[19]. Buricul lumii este astfel început și totodată întemeiere a acestei lumi: nu amintește *Mișna* de o „piatră de temelie", „care datează din zilele primilor Profeți", pe care Chivotul Legământului era așezat în sanctuar[20]? Pornind de aici a fost creată lumea și pornind de la țărâna din acest loc a fost făurit primul om. Diversele relatări

propuse de literatura rabinică, adesea reluate, reinterpretate necontenit nu concordă întotdeauna exact, iar pământul lui Israel poate fi pus aici într-un raport dinamic cu restul lumii. El păstrează totuși aici întotdeauna un rol central. Conform anumitor tradiții, doar capul lui Adam este din Țara sfântă, corpul său fiind din Babilon, iar membrele din alte țări ale lumii. Conform altora, pentru a-l crea, Dumnezeu ia țărână din locul unde va fi amplasat Templul și din cele patru puncte cardinale, și o amestecă apoi cu puțin din toate apele lumii[21].

Întemeiere a lumii și loc de obârșie a omenirii, Ierusalimul și Templul său sunt și centrul istoriei oamenilor și al istoriei lui Israel, ca și cum orice moment crucial ar duce inevitabil la acest loc crucial unic, ca și cum spațiul ar oferi acolo principiul unificator al unei succesiuni cronologice poate prea abundente. Acolo Adam, abia zămislit, ar fi adus prima sa jertfă. Tot acolo Cain și Abel ar fi adus ofrandele, s-ar fi certat și ar fi fost săvârșită prima ucidere din istorie, obiectul însuși al conflictului fiind tocmai proprietatea asupra locului pe care Templul avea să fie ridicat într-o zi. Tot acolo Noe, ieșind din arcă, ar fi ridicat altarul, Avraam s-ar fi pregătit să-și jertfească fiul, pe Isaac, iar Iacov ar fi visat la scara sa. Tot acolo, după ce a fost transportat din Egipt, și doar pentru o noapte, poporul lui Israel ar fi săvârșit prima sa jertfă de Paște. Locul este cel pe care David l-ar fi cumpărat de la Iebuseu, și pe care Solomon ar fi pus, în cele din urmă, să fie construit sanctuarul[22]. Însuși locul de unde ofrandele lui Cain, țăranul, au fost refuzate și unde, vinovat că a vărsat sângele fratelui său, a fost alungat și osândit să rătăcească, va deveni astfel locul unde Israel, de trei ori pe an, se aduna pentru a-și ispăși păcatele în sângele jertfelor și a-i mulțumi lui Dumnezeu pentru hrana pe care avea s-o dobândească de pe pământul pe care el i l-a dat. Ciudată răsturnare și remarcabilă continuitate!

Este deci clar că în Țara sfântă, și mai precis la Ierusalim și pe locul sanctuarului se încrucișează și se unesc cel puțin trei axe: axa spațială, axa temporală, axa mistică. Acolo bate inima lumii, acolo se adună istoria ei, acolo se dezvăluie sensul acesteia.

Pământ divin

Adevărată excepție teritorială, pământul lui Israel este infinit mai mult decât un teritoriu. El este imaginea și semnul excepției evreiești. Intimitatea legăturii ce-l unește cu Dumnezeu trimite la intimitatea legăturii ce-l unește pe Dumnezeu cu Israel. Orice alterare a raporturilor lui Israel cu pământul său nu este decât semnul vizibil al unei alterări a raporturilor sale cu Dumnezeu. Nici o alterare de acest gen nu are totuși caracter irevocabil și definitiv. Și nici una nu este atât de profundă pe cât pot lăsa să se creadă aparențele. Puțini vor accepta că pământul lui Israel încetează să mai fie pământul lui Dumnezeu, și deci să fie sfânt, în momentul în care Israel nu mai locuiește pe el. Foarte departe totuși de tentația esențializării, și puțin dispus să confere Țării sfinte un statut metafizic deosebit, Maimonide însuși nu poate decât să reafirme sfințenia absolută a Ierusalimului: sfințenia orașului este veșnică, pentru că prezența Divină a ales să sălășluiască aici și pentru că ea nu poate să dispară. Alegerea Ierusalimului este veșnică, după cum este alegerea poporului evreu. Tot astfel este veșnică legătura dintre Israel și pământul său. Dumnezeu, poporul și pământul său formează un lanț din care nici o verigă nu poate fi slăbită, fără riscul de a compromite trăinicia întregului.

Ca și poporul evreu, pământul lui Israel se află în permanență sub privirea lui Dumnezeu. Ca și el, pământul se bucură imediat de providența divină. Spre deosebire de marile regiuni cu care se învecinează, Egiptul sau Mesopotamia, a căror prosperiatte depinde de fluvii cu cursuri regulate, Țara sfântă este tributară exlusiv, în ceea ce privește fertilitatea, ploilor sezoniere imprevizibile al căror stăpân este doar Dumnezeu. Orice bogăție și orice nefericire îi vin așadar direct din cer în dublul sens al acestui cuvânt. Ca și exilul lui Israel, starea de ruină actuală a pământului lui Israel este un efect al providenței, este chiar semnul clar al unei providențe deosebite. Și dincolo de aparențele exilului și dezolării, în fond nimic nu se schimbă. Dacă se admite

că sfințenia pământului lui Israel îi este consubstanțială, atunci efectiv, nimic nu se poate schimba. Absența lui Israel și prezența unor noi stăpâni nu o pot micșora cu nimic. Nu practicarea poruncilor pe pământul ei face Țara să fie sfântă, ci invers, din cauza sfințeniei ei intrinsece au fost instituite poruncile. Nu exercita oare pământul o puternică atracție asupra Patriarhilor când mai era ocupat de popoarele idolatre și murdărit de practicile lor cumplite? Pământul are în el ceva divin pe care nimic nu-l poate altera.

Pământul este o persoană înzestrată cu voință, care poate fi dăunătoare sau favorabilă, care unori îi agrează, alteori îi respinge pe locuitorii săi. Cei care locuiesc pe el respiră un aer curat, iar țărâna are pentru cei înmormântați în ea o virtute ispășitoare, comparabilă cu cea a unui altar de jertfe. Iar dacă „nu se găsește în toată lumea locuită nici un pământ care să fie bun și cuprinzător și populat, și care să fie ca și el devastat", cauza, ne spune Nahmanide este aceea că „de când l-am părăsit, el nu a acceptat alt popor și alt neam, iar în timp ce toți se străduiesc tot mai mult să-l colonizeze, nu reușesc[23]". Această incapacitate de a prinde rădăcini a cuceritorilor succesivi ai Țării sfinte arată împotrivirea pozitivă a pământului față de orice stăpânire nelegitimă. Pământul lui Israel nu este atins decât de ceea ce el însuși vrea să fie atins. Curat, în mod esențial curat, el nu poate fi cu adevărat murdărit de nimic. Pământul neamurilor și pâinea pe care o produce sunt necurate[24]. Dar neamurile nu au puterea de a murdări pământul Țării sfinte. Distrugerea și supunerea față de un jug străin nu au decât un impact limitat asupra lui: influxul divin nu mai coboară poate cu aceeași intensitate ca înainte, dar scoarța răului nu-l poate stăpâni, și el însuși are puterea de a respinge necurățenia. După cum sufletele evreilor morți în afara Țării sfinte trebuie să se întoarcă aici, sufletele neevreilor morți pe pământul ei trebuie să o părăsească și să se întoarcă pe domeniul lor. Pe pământul lui Israel nu există loc pentru răzvrătiți și pentru păcătoși, ei vor fi alungați ca niște câini după moarte. „Iar la sfârșitul timpurilor cel Sfânt, fie el binecuvântat, va apuca colțurile pământului și va scutura orice necurățenie, pentru a o arunca afară[25]."

A considera nule sau accesorii și în mod fundamental neesențiale efectele faptelor blasfematoare săvârșite în Țara sfântă de-alungul secolelor, înseamnă a lăsa să se înțeleagă că istoria alunecă peste ea asemenea apei peste penele unei rațe. Scăpând de fapt de orice stăpânire nelegitimă, pământul lui Israel nu se mai situează în istorie, ci în afara ei. Sub zdrențele spolierii și ruinei se ascunde un pământ esențial, divin și invariabil, pe care tribulațiile prezente nu-l afectează cu nimic și care într-o zi este chemat din nou să se arate în toată slava lui neofilită. Idealizat la nesfârșit, pământul la care visează evreii mediavali este pământul spre care în mod foarte concret se îndreaptă rugăciunea lor de trei ori pe zi. Dar el este totodată mult mai mult decât atât și, într-un fel, cu totul altceva. Cu cât este perceput mai mult ca sfânt, cu atât mai mult el este trăit ca un alt pământ, înfricoșător. Ca un altul, mai întâi: maestrul hasidic[a] Nahman din Wrocław (1772–1811) a povestit astfel că a întâlnit oameni care i-au mărturisit cu câtă surprindere, la sosirea lor în Țara sfântă, au descoperit că ea era în lumea aceasta, iar pulberea ce se găsea acolo era ca aceea din alte țări. Apoi, ca înfricoșător: inspirând această teamă, stârnind reculul pe care-l inspiră și suscită prin natura sa însăși sacrul, Țara sfântă devine cu adevărat nelocuibilă, interzisă muritorilor de rând, cerând aceluia ce îndrăznește să calce pe pământul ei un grad de spiritualitate excepțional.

Apologetica evreiască modernă a avut, firește, tendința – și aceasta cu atât mai mult cu cât presiunea sionistă se făcea simțită tot mai puternic – să susțină că după distrugere și dispersie nimic nu a compromis în mod real, în fond, relația evreilor cu Țara sfântă, că ea nu a fost nici măcar slăbită vreodată prin vreo simbolizare a spațiului sacru, cum ar fi o înlocuire pur și simplu a Ierusalimului printr-un Ierusalim ceresc, nici prin transferul acestei sacralități vreunui alt spațiu sau altei instituții.

[a] Hasidismul este un curent mistic apărut în Europa Orientală în secolul al XVIII-lea, care a devenit o mișcare de mase ce a atins pături foarte largi ale populației evreiești.

Simpla lectură a textelor ne impune totuși să punem la îndoială o asemenea axiomă, prea simplistă[26]. De îndată ce legătura evreilor cu pământul lor și-a pierdut orice bază concretă, iar pământul lui Israel a încetat din punct de vedere istoric să fie teritoriul neamului adunat sau chiar centrul său nevralgic, și chiar dacă Israel a renunțat definitiv la o recucerire politică a locului său, el nu a renunțat din această cauză la orice recucerire. Dorința față de loc, ca nostalgie și conștiință a unei absențe, nu se putea alimenta pur și simplu din ea însăși. Această dorință nu a rămas în realitate niciodată total nesatisfăcută. Puterile visului și artificiile alegoriei au putut face Sionul prezent oricând și oriunde. Tocmai aici se afla paradoxul: cu cât se gândeau mai mult la pământ, cu atât mai mult îl uitau. Sau chiar mai mult: a te gândi la el necontenit, a-l numi încontinuu era poate cel mai bun mijloc de a-l uita...

Despre pământ ca metaforă

Spiritualizarea Sionului, așa cum se observă ea în lumea evreiască medievală, nu ajunge neapărat, așa cum este cazul în lumea creștină, la o devalorizare, chiar la o ocultare a Ierusalimului de aici. Gânditorii evrei și mai cu seamă cabaliștii s-au străduit adesea să asocieze aceste două niveluri de realitate. Este îndeosebi ceea ce au încercat și a reușit cabala teosofică[a]. Orice meditație asupra pământului lui Israel de aici de pe pământ este astfel, totodată, elucidarea misterelor pământului lui Israel din cer.

Căci pentru cabaliști, pământul lui Israel simbolizează o entitate cerească feminină. Ea este asociată cu Regalitatea (*Malkut*), ultima dintre cele zece puteri cosmice emanate de

[a] Cabală care urmărește o acțiune teurgică și o adeziune la divin prin intermediul unei interpretări mistico-simbolice a Scripturilor, a tradiției și a poruncilor Legii evreiești, spre deosebire de cabala profetică, ce urmărește extazul și unirea mistică pe calea experiențelor spirituale și a unor tehnici specifice (precum combinarea de litere).

Dumnezeu (*sefirot*), care constituie lumea superioară. Iar Regalitatea este ea însăși identificată cu Prezența divină (*Șehina*), care este femininul în Dumnezeu. Pământul lui Israel devine astfel unul dintre elementele cheie ale unui simbolism sexual fundamental. El este în relație directă cu alte două entități din lumea cerească: Slava (*Tiferet*), identificată cu Tora, care este forța virilă, și Fundamentul (*Iesod*), identificat cu cel Drept (*Țadik*), care este membrul viril prin care trece influxul divin îndreptat în jos. Majoritatea poruncilor și, îndeosebi, cea a împerecherii legale, sunt percepute de cabală ca trebuind să contribuie la reinstaurarea unei armonii originare și să înlesnească unirea în Dumnezeu a principiilor masculin și feminin. În același mod, cultul oficiat de Israel în Țara sfântă are un caracter vital, pentru că are valoare de *imitatio Dei* și permite să se exercite o acțiune asupra vieții interne a lumii divine. Cel drept, care locuiește în pământul lui Israel de pe Pământ, prin simplu fapt al acestei locuiri, imită și provoacă raportul de posesie care se instaurează în lumea superioară între masculinitatea divină și pământul lui Israel din cer. Astfel *Zoharul* poate afirma că „atunci când copiii lui Israel locuiesc pe pământ de sfințenie, fiecare lucru este așa cum trebuie să fie[27]".

Într-un spirit comparabil, cabala teosofică tinde să deosebească Ierusalimul de Sion, să le identifice pe fiecare cu o forță cosmică deosebită, Ierusalimul simbolizând o putere feminină în Dumnezeu, Sionul o forță masculină, și să gândească raporturile lor reciproce tot în termeni sexuali. Atunci Sionul, centru geografic a lumii terestre, este cel care trimite la Fundament, centru al lumii superioare. Și în timp ce Sionul-Fundament este sexul masculin conținând binecuvântările (sămânța), Ierusalimul, în ceea ce-l privește, primește acest influx benefic, care apoi se transmite poporului lui Israel. Acest simbolism sexual poate fi de altfel argumentat prin date ale realității: Sionul este un turn, Ierusalimul este un oraș. Și legătura cu Ierusalismul terestru este menținută: influxul coboară din Sion (Temelia) spre Ierusalimul din cer (Regalitate), și de aici se naște un embrion care este Ierusalimul

de pe pământ, legat de mama sa cerească prin buric. Chiar devastat, Ierusalimul pământesc rămâne deci legat de contrapartida sa cerească, el este încă în acest sens poarta cerului, adică o poartă deschisă spre lumea cerească[28].

Această evadare pe sus, acest mod de a asocia pământul lui Israel unei realități superioare, ceea ce putem numi „suprarealizarea" sa, poartă totuși în ea însăși germenii „derealizării". De vreme ce este o realitate divină, Țara sfântă din cer este în mod necesar mult mai „reală" decât această lume trivială, în care trăiesc ființe din carne și sânge. Și invers, întrucât esențialul ființei sale provine din lumea superioară cu care se bucură de un contact privilegiat, Țara sfântă de pe pământ riscă să piardă în aceeași proporție orice „realitate" în sensul, de data aceasta, terestru al cuvântului. De la idealizare la alegorizare, de la tentația metafizică la seducțiile metaforei nu mai este, de atunci, decât un pas. Un pas făcut cu ușurință, datorită căruia pământul este tot mai puțin el însuși, pentru a fi din ce în ce mai mult altceva decât el însuși. Cuvintele prin care este denumit în mod tradițional (pământ, Ierusalim, Sion) ajung să desemneze *mai întâi* realități mistice sau filosofice perfect independente. Pământul nu mai este atunci decât un semnificant cu numeroși semnificați, care păstrează sau nu raporturi directe sau indirecte cu semnificatul primordial — pământul în sens terestru. Astfel, Canaanul nu va mai fi pur și simplu numele unui popor și al regiunii asupra căreia acest popor și-a exercitat odinioară supremația. Va fi mai întâi un cuvânt ce întreține cu alte cuvinte raporturi semantice autonome. El va putea fi apropiat de o rădăcină ebraică (*kn* ') care înseamnă „a încovoia", și să evoce, independent de orice conotație teritorială, umilința, nimicirea de sine în fața voinței divine a celui care respectă poruncile.

Cabala profetică este cea care va trage toate foloasele de pe urma unor asemenea manipulări. La ea, Ierusalimul este mai cu seamă o vocabulă compusă din litere, ele însele învestite ca atare cu o semnificație proprie și întreținând o legătură deosebită cu

numele Divinității. În funcție de modul în care numele Ierusalim va fi ortografiat în ebraică[29], acest cuvânt va trimite când la absența, când la prezența Divinului în suflet, două stări de conștiință care sunt în mod direct în funcție de necunoașterea sau de cunoașterea Numelui inefabil al lui Dumnezeu. La Abraham Abulafia, în secolul al XIII-lea, cuvântul desemnează astfel *mai întâi* o stare de conștiință. Căci adevăratul Ierusalim este intelectul uman, adevărata Țară sfântă este corpul omului însuși, ca receptacul al profeției. În timp ce Ierusalimul terestru, ca loc de cult ideal pentru întregul Israel, mai juca încă un rol esențial în cabala teosofică, el dispare aici în beneficiul unei lumi pur spirituale, interioară și individuală. Din acest punct de vedere, filosofii alegorizanți din Evul Mediu nu se vor deosebi deloc de cabaliștii profetici, când vor sugera, de pildă, să se identifice Ierusalimul din cer cu intelectul agent[a], iar Ierusalimul de pe pământ, cu sufletul omului. Cât despre Dov Baer din Mezeritch, în secolul al XVIII-lea, el va afirma pur și simplu: „Omul care nu este cinstit se numește Babilon (...). Iar omul drept se numește pământul lui Israel[30]".

Dată fiind semnificația simbolică și puternic atopică ce le poate fi asociată, prezența, chiar frecvența într-un document, a unor termeni precum Sion, Ierusalim sau pământul lui Israel nu pot fi din această cauză considerate *a priori* semnificative pentru atașamentul autorului său față de locurile pe care aceste cuvinte le desemnează inițial și nici revelatoare ale naturii profunde ale acestui atașament. Și ne vom putea întreba uneori pe drept cuvânt în ce măsură evocarea Țării sfinte într-un context cabalistic sau filosofic dat mai are vreo legătură cu nostalgia de nedezrădăcinat după Sion pe care o anumită istoriografie crede că o poate descoperi în inima fiecărui evreu medieval.

Din acest punct de vedere, cazul poeziei medievale este deosebit de instructiv. Poezia sacră este, firește, saturată de referințe

[a] Inteligență separată superioară cu care intelectul uman trebuie să se unească pentru a deveni activ.

la Sion. Pregnanța unei tradiții seculare, ponderea modelelor și a locurilor comune liturgice, integrarea acestui tip de producții în ritul sinagogal sunt de ajuns pentru a explica fenomenul. Exprimând când suferința față de distrugere și de exil, când speranța restaurației și a răscumpărării, elegiile recitate în ziua de 9 *av*, precum și poemele incluse în rugăciunile zilnice și în slujba de sabat și a sărbătorilor, traduc în mod incontestabil o profundă nostalgie. Dar despre ce nostalgie este vorba în cazul de față? Mult mai mult de o nostalgie după Orașul sfânt, după Ierusalim și, mai precis, după Templul său, decât după pământul însuși. Și ceea ce a fost pierdut și aspirăm să regăsim este poate mult mai puțin un loc decât o nevinovăție. Căci sanctuarul era locul nevinovăției redobândite periodic: acolo jertfele și ritualul solemn al Marii Iertări obțineau pentru popor ispășirea greșelilor. Este remarcabil faptul că elegia medievală insistă mult mai puțin asupra suferințelor materiale ale exilului decât asupra absenței Ierusalimului și a binefacerilor pe care el le răspândea în Israel. Liniștea, pacea spirituală, sentimentul minunat al iertării păcatelor, toate acestea lipsesc de acum înainte. Dar rugăciunea este acolo, tocmai pentru a încerca să suplinească această lipsă. Se speră, se crede, se știe că ea va putea înlocui efectiv sacrificiul și asigura iertarea[31].

De îndată ce părăsim terenul poeziei religioase pentru a merge pe acela al poeziei profane, așa cum s-a dezvoltat ea în Spania medievală, ambivalența observată este și mai flagrantă. Chiar dacă ea trebuie să se plieze, în plan formal, unor convenții foarte stricte, chiar dacă este adeseori rodul unor adevărate comenzi date de mecenați, poezia profană spaniolă acordă cu siguranță mai mult loc decât producția liturgică subiectivității autorilor ei, ceea ce o face cu atât mai prețioasă. Dar ce se observă la lectura unora dintre cei mai eminenți reprezentanți ai acestei școli prestigioase? Că pământul lui Israel este aici, adeseori, în primul rând o imagine. Pentru Solomon Ibn Gabirol, în secolul al XI-lea de exemplu, exilul este mai mult o condiție spirituală decât o realitate politică. De aceea, el nu va șovăi să utilizeze Sionul ca

simbol al înțelepciunii pierdute din vechile timpuri, sau ca o metaforă aplicată lui Hai, conducătorul academiei babiloniene a cărui moarte o deplânge. Marii oameni dispăruți al căror elogiu îl face sunt comparați în același mod cu sfintele ustensile și cu obiectele sacre din Templu, decesul lor fiind o nouă distrugere a sanctuarului. Nu ne vom mira să-l vedem pe Moise Ibn Ezra, poetul cel mai arabofil din generația sa, recurgând la imaginile exilului pentru a evoca nu exilul poporului său, ci propria sa plecare din Andaluzia în Castilia! Iar când va relua celebra formulă a Psalmilor „De te-oi uita (Ierusalime)", nu va face acest lucru pentru a-și exprima atașamentul nețărmurit față de pământul strămoșesc, ci pentru a sublinia fidelitatea amintirii sale față de Grenada și de prietenii pe care i-a părăsit[32]... Din acest punct de vedere, făcând din Sion o temă privilegiată a poeziei sale profane, Iuda Halevi va marca o devărată schimbare. Fapt este că, deși pentru el această cotitură este însoțită în cele din urmă de o emigrare efectivă spre Țara sfântă reală, mulți dintre urmașii săi se vor mulțumi în schimb să evoce în versurile lor un pământ mitic ideal, aflat în legătură cu motivele exilului și ale mântuirii. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea încă, poezia ebraică a evreilor din Africa de Nord, care este moștenitoarea directă a tradiției medievale spaniole, nu oferă se pare decât rare exemple ale unui raport direct, concret cu pământul lui Israel de aici[33].

Un gust de paradis

Deși nenumărate opere literare medievale tratează o clară tendință de spiritualizare și/sau metaforizare a pământului lui Israel, intensitatea și profunzimea acestei idealizări variază, firește, de la un text la altul, de la un autor la altul, dar și de la o epocă sau de la o arie culturală la alta. În plus, legătura atitudinilor prezentate cu condițiile de viață concrete ale populațiilor evreiești nu este ușor de determinat. Sublimarea și „suprarealizarea" Țării

sfinte sunt oare doar calea de a scăpa prin vis de realitățile dure ale unui exil căruia, pe de altă parte, nu există nici un mijloc concret de a-i pune capăt? Meforizarea și „derealizarea" să fie oare, invers, efectul unei acomodări cu exilul, când jugul acestuia ar fi mai puțin împovărător, și s-ar instaura relații mai armonioase cu populațiile neevreiești? Pare dificil să subscriem *a priori* la o schemă atât de mecanicistă, cu atât mai mult cu cât „suprarealizarea" și „derealizarea" nu sunt defel, după cum s-a văzut, procese fundamental antitetice. Majoritatea zdrobitoare a surselor examinate în mod tradițional sunt, în plus, surse savante, meditații cabalistice, comentarii filosofice, elaborări poetice, adesea foarte sofisticate, a căror reprezentativitate este complicat să o măsurăm la scara unei societăți evreiești luate în ansamblul ei. Este îndoielnic ca evreii din popor să fi avut măcar o idee cu privire la subtilitatea pe care unele din aceste producții culturale o puteau atinge. Ce mijloc avem ca să apreciem chiar impactul efectiv al unei predici rostite de un savant, asupra unui auditoriu de simpli credincioși? Cum putem judeca gradul de interiorizare al conținutului liturghiei la care aceștia puteau accede? În măsura în care cuvintele înseși ale acesteia erau efectiv înțelese, ebraica nefiind vreodată decât o limbă de studiu stăpânită în mod foarte inegal, aceste cuvinte au făcut oare mai mult decât să șlefuiască un inconștient colectiv, în general inactiv, decât să întrețină o așteptare nedeslușită, decât să ofere dificultăților cotidianului contraponderea mai mult sau mai puțin eficientă a unei speranțe stereotipe? Toate, desigur, elemente susceptibile să cristalizeze într-o zi, și să ofere, când împrejurările ar fi prielnice, ingredientele unei energii emoționale, capabile să justifice și să alimenteze o acțiune politică pozitivă...

În orice caz, este limpede că alegerea, pentru evreii medievali, nu a fost niciodată doar între vis și abstracție, pe de o parte, și pe de altă parte pământul concret; pe de o parte între elaborările intelectului sau ale imaginației și, pe de altă parte, emigrarea. Alegerea nu a fost nici, pur și simplu, pe de o parte între un

atașament strict topic, față de Țara sfântă și, pe de altă parte, o reprezentare atopică, delocalizată a acesteia. Însăși această delocalizare se putea înțelege în numeroase sensuri. Fie că o extindere a locului unic a fost prevăzută pentru sfârșitul timpurilor, Abraham bar Hiya (secolul al XII-lea) anunțând că, la învierea morților, toți defuncții lui Israel care au decedat în diaspora aveau să se trezească pentru a moșteni regiunile exilului, „astfel încât toate țările din lume se vor numi țara lui Israel, în afară de cazul când țara lui Israel se va extinde atât de mult încât va umple lumea întreagă[34]". Considerând această extindere deja realizată, cabalistul Isaac din Acra (sfârșitul secolului al XIII-lea — jumătatea secolului al XIV-lea) aprecia, de exemplu, că descendența lui Israel, asupra căreia Prezența divină sălășluiește în permanență, indiferent în locul geografic în care se găsește, este ea însăși cu adevărat pământul lui Israel.

Există totuși puține aspirații religioase autentice care se pot împăca lesne cu excesul de proximitate mistică, geografică sau temporală, precum și cu distanța prea mare de obiectul dorinței. Pământul lui Israel răspândește un parfum de paradis. Este el însuși paradisul. Dar, pentru a fi vizibil din lumea aceasta, fără a fi cu totul din ea, pentru a întreține speranța oferind o oarecare consolare, paradisul nu trebuie să fie nici prea apropiat, nici prea îndepărtat, nici prea lesne accesibil, nici cu neputință de atins. Pământul lui Israel este și centrul lumii. El este piatra de temelie pe care aceasta stă, axul în jurul căruia aceasta se structurează, este orientul spațiului sacru. Dar pentru a fi vizibil de aici, fără a fi cu adevărat aici, și pentru a oferi credinciosului reperul de care are nevoie, acest orient nu trebuie nici el să fie nici prea apropiat, nici prea îndepărtat, nici prea lesne accesibil, nici absolut inabordabil. Și într-un caz și în celălalt, o mediere este mereu posibilă. Ea este chiar necesară.

În anumite contexte, această mediere o va oferi cel Drept (*Țadic*) Sursele rabinice vechi au păstrat urma unor credințe conform cărora supraviețuirea lumii depindea de unul sau de mai

mulți drepți. În cabala secolului al XIII-lea, asocierea dintre un Drept și „stâlpul cosmosului" trimite aproape întotdeauna la Dumnezeu însuși ca Drept. Dar Șimon bar Iohai, maestrul din secolul al II-lea, căruia îi este atribuită paternitatea *Zoharului* , este totuși prezentat ca omul drept mulțumită căruia lumea nu este distrusă. El însuși este „stâlpul lumii". Acela care îl vede este considerat asemenea lui Avraam care vede Țara sfântă. El cuprinde universul întreg, exact în același mod în care stânca pe care Iacov și-a pus-o la căpătâi în Betel, cuprindea pământul lui Israel în întregime[35]. Omul drept se află în centrul cosmosului, el este extensia pământească a ceea ce în Dumnezeu se numește Drept (adică a noua dintre puterile cosmice emanate, Temelie). Îndeosebi începând din secolul al XVI-lea, misticismul evreiesc va relua și va dezvolta germenii unei concepții cu privire la omul drept ca *axis mundi*. Hasidismul, mai cu seamă, va da întreaga ei dimensiune figurii *Țadicului*, conducătorul harismatic al comunității, adevărată scară a lui Iacov, pe care simplul credincios își poate începe urcușul spre Dumnezeu. El șovăie atunci între ideea unui lider plural, fiecare *țadic* fiind centrul lumii propriilor săi credincioși, și cea a unui lider unic pe generație. În scrierile lui Nahman din Wracław „omul drept al generației" devine un motiv major: el este Sfânta Sfintelor, piatra de temelie, stânca mitică unde Creația își are obârșia și pe care Templul a fost construit, și totodată canalul prin care Israel are acces la adevărata interpretare a Torei...

Prin simpla sa prezență, Cel Drept transformă locul unde se găsește într-un adevărat pământ al lui Israel, un pământ al lui Israel suficient de aureolat de prestigiu și de mister pentru a rămâne cu totul altul, dar un pământ al lui Israel accesibil spre care te poți duce în mod fizic și mistic. Un pământ apropiat-depărtat, în însuși centrul exilului. Când Nahman hotărăște să se instaleze la Wrocław, în Ucraina, în 1802, discipolii lui strigă: „Saltă și te veselește, tu care locuiești în Wrocław!" — reluând o formulă din Isaia 12,6, dar în care Wrocław înlocuiește Sionul. Cât despre Uri din Strelițk, un discipol al lui Iacov Isaac din Lublin, la sfârșitul

secolului al XIX-lea el ar fi spus: „Acela care vine aici trebuie *să-și închipuie* că Lublin este pământul lui Israel, curtea maestrului este Ierusalimul, camera sa este Sfânta Sfintelor și că Prezența divină vorbește prin gura lui[36]".

Pământuri apropiate, pământuri îndepărtate.

„Să-ți închipui". Să fie oare și acesta cuvântul cheie? Deși a te duce fizic la Lublin nu este în fond decât un artificiu care îți permite să-ți „închipui" că te duci la Ierusalim, medierea și substituirea oferite de *țadic* și de locul său, în pofida înscrierii lor în concretul cel mai imediat, nu par totuși, în cele din urmă, în mai mare măsură o operă a imaginației, decât idealizarea și metaforizarea. Mai mult decât atât: să vezi Lublinul ca să visezi la Ierusalim, nu înseamnă oare și să visezi Lublinul? Acest dublu vis și această confuzie creatoare de fantasme între „aici" și „acolo" sunt totuși chiar ceea ce, până în perioada contemporană, a permis comunităților evreiești din diaspora să alimenteze ceva mai mult decât un vis, și deci să aline, o nostalgie pentru Sion pe cât de fragilă pe atât de esențială pentru conștiința lor de sine.

În realitate, orice centru evreiesc de oarecare importanță putea să pretindă statutul provizoriu și valorizant de Ierusalim interimar. Metropolele care au revendicat acest titlu sunt nenumărate: Kairuan, Ierusalimul Africii; Toledo, Ierusalimul Spaniei; Salonic, Ierusalimul Greciei; Frankfurt-pe-Main, Ierusalimul Germaniei; Medjiboj, Ierusalimul Podoliei, locul de reședință al întemeietorului hasidismului, numit și „Micul pământ al lui Israel" de discipolii acestuia; Praga, Ierusalimul Boemiei; Vilnius, Ierusalimul Lituaniei... Anumite tradiții permiteau chiar să se impună asupra geografiei istorice locale un fel de geografie mitică palestiniană. Evreii din Spania medievală considerau astfel sigur faptul că denumirile anumitor orașe din țara lor de implantare le fuseseră date acestora de primii coloniști evrei, în amintirea unor

localități din Țara sfântă. Astfel, Lucena ar fi fost botezată astfel după numele cetății biblice Luz, pentru că aerul ei curat ar fi fost favorabil dezvoltării științei evreiești, așa cum acela al modelului palestinian fusese pentru profeție. Maqueda și Escalona, în Castilia, deveneau Makkeda și Ascalon, în Țara sfântă...

Până în perioada contemporană, în lumea aşkenazită de data aceasta, mitologia literară a noțiunii de *ştetl*[a], ca „regat evreiesc" (*idişe meluke* în idiș) și ca extindere, continuare sau înlocuitor al Țării sfinte originale, va crea un tip de echivalențe asemănătoare. Relatările romancierilor de limbă idiș și ebraică, referitoare la întemeiere afirmă în mod tradițional existența unei intervenții divine: Dumnezeu este cel care desemnează pentru evreii din exil locul provizoriu al implantării lor. El este cel care-i conduce în chip miraculos spre Polonia, în timp ce ei fug de suferințe și persecuții. Iar când se apropie de Lublin, natura însăși le aprobă itinerarul, făcându-i să descopere o pădure ciudată: pe fiecare dintre copacii ei este gravat un tratat al Talmudului! Însuși numele țării autorizează însușirea și dă sens migrației și suspendării ei momentane: Polonia, în ebraică, se spune *Polin*, ceea ce se poate descompune după cum urmează: „*Po lin*", adică: „aici petreci noaptea!" așteptând să vină ziua în care întregul Israel va fi, în sfârșit, adunat pe pământul său... Domiciliul vremelnic al exilaților din Ierusalim, târgul evreiesc din Europa Orientală, este un Ierusalim-în-exil. Însăși distrugerea lui în flăcări este interpretată de romancierii care o pomenesc drept o verigă în plus în lungul lanț de dezastre evreiești majore, un fel de dublare a distrugerii Templului, afară de cazul în care ea prevestește, într-o ambivalență tipică, mai mult decât un exil, un nou exod eliberator[37].

Imperiul Babilonian a fost, după cum se știe, primul care a revendicat statutul suprem de Țară-sfântă a exilului, și acesta inclusiv împotriva pământului lui Israel și în detrimentul academiilor și maeștrilor acestuia. De altfel, el nu a încetat

[a] Târg evreiesc din Europa Orientală.

niciodată să-și păstreze un loc central în imaginarul evreiesc. Faptul că el a fost locul de elaborare al aceluia dintre cele două talmuduri a cărui autoritate avea să se impună întregii lumi evreiești nu este, de altfel, suficient pentru a explica această favoare excepțională. Babilonul era de fapt un pământ ambiguu. Era locul exilului și al asupririi, pământul idolatriei și al necurăteniei. Dar era și locul de obârșie a neamului, patria lui Avraam, a unor Profeți și a unor savanți venerați. Motivele unei interdicții rabinice cu privire la consumul de pământ în Babilon traduc cum nu se poate mai bine această ambiguitate: pentru unii, a consuma din el ar însemna de fapt să mănânci ființe necurate (căci, conform unei legende, acolo ar fi fost aruncate toate cadavrele oamenilor și animalelor uciși de potop), în timp ce pentru ceilalți, lucrul acesta ar fi ca și cum ai mânca din carnea propriilor părinți[38]. Este de asemenea semnificativ faptul că drumurile pelerinilor în Țara sfântă cuprind în mod tradițional o etapă babiloniană. Acesta este cazul, în secolul al XII-lea, pentru Beniamin de Tudela, sau pentru Petahia din Regensburg, a cărui relatare se referă de altfel îndeosebi la această parte a periplului său. Dar pentru Petahia contează nu doar mormintele Profeților pe care le-a putut vizita, ci și spectacolul vieții înfloritoare a comunităților evreiești, autonomia politică de care se bucură, personalitatea conducătorului academiei întâlnit[39]...

Realitatea sau fantasma unei autonomii evreiești ridică, de fapt, în mod considerabil prestigiul locului care o adăpostește sau care se spune că o adăpostește. Puțin din slava pământului lui Israel, prin excelență sit al independenței naționale, a celei de ieri, ca și a celei de mâine, se răsfrânge astfel, în mod firesc, de-a lungul întregului Ev Mediu, asupra a două locuri eminamente emblematice. Unul este pur imaginar: este țara misterioasă, situată dincolo de un fluviu ce nu poate fi trecut, Sambation, unde se crede că sunt adunate cele zece triburi pierdute din regatul lui Israel, distrus de asirieni în –722. Relatările legendare care evocă viața acestui stat israelit independent sunt numeroase, și vedem apărând

perioadic personaje care se prezintă ca descinzând din aceste triburi pierdute, cum este călătorul Eldad Danitul (secolul al IX-lea) sau aventurierul cu pretenții mesianice David Reuveni (secolul al XVI-lea)[40]. Al doilea simbol al autonomiei politice, de data aceasta ancorat în mai mare măsură în realitate, dar mitizat rapid, a fost apoi celebrul regat Hazar, devenit evreu prin convertirea suveranului său, pe la 740, dacă dăm crezare corespondenței în ebraică pe care Hasdai Ibn Șaprut, celebrul om de stat evreu din Spania musulmană, ar fi avut-o, în secolul al X-lea, cu regele hazar Iosif.

Toate aceste pământuri interimare ale lui Israel îndeplinesc, după cum credem, o funcție cel puțin ambivalentă. Ele pot consolida și, totodată, slăbi amintirea pământului veșnic al lui Israel. Ele îl pot servi, dar îl pot și înlocui. Ele pot acoperi o lipsă, dar o pat și adânci. Astfel, Hasdai Ibn Șaprut consideră regatul Hazar un semn — dar numai un semn — al ridicării viitoare a Ierusalimului, declarându-se totodată gata să renunțe la toate privilegiile sale prezente, pentru a merge în orice loc de exil în care Israel ar fi suveran. Cât despre căderea în imaginar, ea pare inevitabilă. Uneori, pentru că în realiate Țăra sfîntă nu mai oferă nici un sprijin visului cu privire la o autonomie evreiască, ne vom închipui în depărtare un loc distinct al Țării sfinte, unde această autonomie ar fi o realitate. Alteori se va transfigura pur și simplu mediul înconjurător imediat pentru a face din el o Țară sfântă pe jumătate trăită, pe jumătate visată...

În realitate, pe toată durata acestui îndelungat Ev Mediu al pământului, care merge de la confirmarea exilului și de la împrăștiere în calitate de condiții obiective și în aparență definitive ale existenței sale, până la primele efortului depuse în vederea unei întoarceri pe pământul strămoșesc, evreul pare condamnat să rezolve în mod fantasmagoric o tensiune persistentă între incapacitatea sa de a fi cu adevărat acolo unde este și unde adeseori nu i se recunoaște cu adevărat dreptul de a fi și incapacitatea sa de a renunța să fie acolo unde nu este, unde nu mai este sau nu este

încă. Locul unde aspiră să fie, locul firesc spre care îl poartă întreaga lui nostalgie și unde crede că are o șansă de a se simți la el acasă, locul prin care vrea să fie definit este numit de evreul medieval în mod spontan Ierusalim, Sion, sau pământul lui Israel. Vor fi uneori Ierusalimul, Sionul și pământul lui Israel de aici, dar curățite, idealizate, glorificate, suspendate în timp, imagini vizibile ale propriei sale glorii ascunse, și semne visate ale unui privilegiu pe care realitatea îl contestă. Dar vor fi uneori și patrii de o altă natură și, într-un sens, mai accesibile: puterea cosmică de care depinde soarta din această lume josnică, starea de conștiință a omului eliberat de piedicile condiției sale pământești, orașul în care locuiește Învățătorul care spune Legea și face auzit cuvântul lui Dumnezeu...

Nostalgia evreului medieval este dublă: istorică și existențială, evreiască și umană. Ea este nostalgia exilatului din Iudeea și, totodată, nostalgia omului fundamental străin în lumea aceasta. Istoricul nu poate decât să ia act de această ambiguitate. Dar ea nu este singura. Căci am simplifica la fel de mult dacă am vedea în teologia pământului dovada și numai dovada puternicului atașament al evreului medieval față de pământul lui Israel, ca și dacă am vedea, invers, în idealizare, metaforizare sau substituire o dovadă și doar o dovadă a detașării sale. Când a recurs la imaginile exilului pentru a evoca trecerea sa din Andaluzia în Castilia, Moise Ibn Ezra nu arată doar că Andaluzia a devenit patria sa sau noua Țară sfântă: el prezintă totodată exilul său în Castilia ca pe o reactivare în propria-i viață a unei experiențe colective, întemeietoare și paradigmatice, care nu este altceva decât exilul lui Israel în afara pământului său. În inima, ca și în scrierile evreului medieval, Ierusalimul nu este niciodată atât de prezent și nici atât de absent cum suntem uneori tentați să credem. Nu ne putem mira de aceasta: în timp ce realitatea exilului adâncește la nesfârșit distanța, conștiința exilului aprofundează la nesfârșit nostalgia...

4. PĂMÂNTUL EXILAT

Oricât de puternice ar fi fost seducțiile visului, ele nu puteau domni singure asupra conștiinței evreului medieval. Căci iudaismul nu este o teologie separată de real. El este și o practică. El nu are ca unică ambiție să spună ceea ce este: el spune de asemenea și în primul rând Legea. Și oricât de elocvente pot părea, luate în ele însele, speculațiile filosofilor și cabaliștilor și imaginile poeților, semnificația și importanța lor efective rămân relative. Sau, cu alte cuvinte, semnificația și importanța lor reale nu se manifestă pe deplin observatorului decât puse în legătură cu o altă preocupare majoră a evreului medieval: să cunoască, pentru a le practica, lucrurile plăcute lui Dumnezeu. Iar pe terenul acesta Ierusalimul și pământul lui Israel nu sunt doar obiectele sau suporturile unor reprezentări. Evreul medieval nu poate uita de fapt că distrugerea sanctuarului și propria sa îndepărtare fizică de pământul strămoșesc îl împiedică să înfăptuiască un număr considerabil de prevederi esențiale ale Torei. Față de teologiile și de puterile triumfătoare ale creștinismului și islamului, iudaismul nu se poate simți, așadar, decât de două ori slăbit de exil: supus unui jug străin care, în multe domenii, îi impune regulile sale, nu a devenit oare, în plus, propria sa umbră, întrucât de acum înainte este lipsit de o parte esențială a Legii sale?

Teologii și juriștii au consacrat cea mai mare parte a eforturilor lor pentru a răspunde acestor provocări: să întrețină o conștiință

a exilului, așadar a lipsei, care era condiția *sine qua non* asupra viețuirii grupului, dar totodată să facă exilul și lipsa suportabile, chiar să le confere, până atunci, o reală pozitivitate. Trebuia ca speranța, cea a unei reconstrucții și a unei întoarceri, să-i permită credinciosului să se proiecteze în viitor. Dar nu trebuia ca această speranță să oculteze prezentul și să-i minimalizeze prea mult valoarea. Dacă acesta ar fi fost cazul, tentația unui relativism legal, chiar a unui real antinomism, ar fi fost în continuare posibilă, credinciosul fiind silit să creadă că respectarea Legii nu s-ar impune cu adevărat fiecăruia decât atunci când ar veni timpul speranței și s-ar îndeplini adunarea lui Israel pe pământul său, atunci când Legea ar fi aplicabilă în toate părțile ei. Ca și speranța, conștiința doliului trebuia și ea să fie întreținută. Dar și ea trebuia stăpânită în anumite limite, astfel încât să nu-l împiedice pe om să se bucure de ziua de azi, și nici să spere pentru mâine. După cum a spus un maestru palestinian contemporan al catastrofei din 70: „Să nu fii deloc îndoliat este cu neputință, pentru că lovitura s-a produs, dar să ceri să fii prea îndoliat este tot cu neputință, căci nu se poate cere comunității decât ceea ce ea este în stare să suporte[1]..." Nenumărate practici ale iudaismului exilului, gestionarea timpului, cultului și spațiului sunt marcate cu pecetea acestei ambivalențe fundamentale.

Pământ și liturghie

Gestionarea timpului, pentru început. Căci, ciudat, distrugerea și dispersia nu au modificat în mod fundamental calendarul liturgic. În timp ce pelerinajul a devenit cu neputință, sau cel puțin dificil, și în orice caz de o eficacitate liturgică problematică, întrucât Templul este distrus și nu se poate practica în el cultul, cele trei întâlniri principale ale anului evreiesc sunt tot marile sărbători, numite de pelerinaj, sărbătoarea Colibelor, Paștele și sărbătoarea Săptămânilor. Aceste trei solemnități care sunt și

sărbători agrare, reglează ritmul liturgic în toată diaspora cu privire la succesiunea anotimpurilor așa cum se desfășoară în Țara sfântă. Astfel, de Paște și de sărbătoarea Colibelor se spun în continuare rugăciuni pentru rouă și pentru ploaie care urmăresc în mai mare măsură nevoile pământului lui Israel decât climatul caracteristc locurilor de reședință efective ale credincioșilor. La sărbătoarea Săptămânilor, se agită întotdeauna în mod ritual frunza de curmal nedeschisă încă (*lulav*) și de chitru, „aduse cu mari cheltuieli (...) din Sud și din Orient[2]". În fiecare an, în ianuarie–februarie, de semi-sărbătoarea de *Tu bi-șevat*, se mănâncă în continuare în mod ritual fructe, această celebrare corespunzând în Țara sfântă cu sfârșitul iernii și cu data limită a stabilirii dijmei luate din produsele pomilor fructiferi. Karaismul[a] va merge și mai departe în acest sens, refuzând calendarul recalculat, folosit în iudaismul majoritar. În timp ce acesta din urmă prevede intercalarea periodică și automată a unei luni suplimentare care permite anului lunar, mai scurt, să-și recupereze întârzierea față de ciclul solar, karaiții vor continua să-și întemeieze hotărârea de intercalare pe respectarea efectivă, primăvara, a gradului de coacere a orzului în Țara sfântă.

Anumite fapte, anumite lecturi permit astfel perenizarea amintirii unui cult dispărut și a locului unde acesta era practicat. Dacă nu se mai aduc jertfe, se amintește în mod liturgic natura și desfășurarea acestora. Și dacă, în ziua de Iom Kipur, Marele Preot nu mai pătrunde în Sfânta Sfintelor pentru a obține iertarea lui Israel, serviciul sinagogal se organizează în jurul relatării amănunțite a respectivei zile sfinte, așa cum se petrecea ea în sanctuar, când acesta era încă în picioare. Continuitatea timpului litrugic se impune astfel contra întreruperilor istoriei, și asigură, dincolo de dezrădăcinare, o relativă fidelitate față de Loc. Totuși, ambiguitatea nu este din această cauză cu totul suprimată. Cele trei

[a] Curent „deviant" al iudaismului medieval, caracterizat îndeosebi prin respingerea tradiției orale și prin acceptarea exclusivă a literei Scripturii.

sărbători de pelerinaj care, prin definiție, fac ca privirile să se îndrepte spre Ierusalim, comemorează de fapt în același timp trei momente întemeietoare ale identității lui Israel, situate înaintea cuceririi Canaanului de evrei: ieșirea din Egipt, teofania de pe muntele Sinai, rătăcirea în deșert. În timp ce, ca sărbători de pelerinaj, ele evocă stăpânirea pământului, ca sărbători istorice, ele nu exprimă decât o speranță de posesie. Nu se poate uita nici faptul că Purimul, sărbătoarea cea mai populară a calendarului evreiesc, cea care prilejuiește bucuriile cele mai vii și mai colorate, ce amintesc salvarea miraculoasă a evreilor din Persia mulțumită intervenției reginei Estera, este sărbătoarea exilului prin excelență. Chiar și dimensiunea națională și politică a evenimentelor comemorate de Hanuca, adică victoria lui Iuda Macabeul asupra lui Antioh al IV-lea Epifanes, în secolul al II-lea înaintea erei noastre, nu trebuie deloc supraevaluată. Căci rabinii au preferat să o considere glorificarea rezistenței spirituale față de păgânism și de ispitele idolatriei. Textul inclus în acea zi în rugăciunea cotidiană nu evocă, de altfel, deloc eliberarea teritoriului național; marile fapte de arme nu sunt amintite decât pe furiș, principalul, singurul luptător adevărat în această privință fiind Dumnezeu însuși; cât despre câștigul realizat în această campanie, el este în primul rând evacuarea oricărei puteri străine din Templu, purificarea acestuia și aprinderea unor lumini între zidurile lui.

În general, faptul că acest cult sinagogal pare adeseori atât de net centrat asupra Ierusalimului nu implică defel *a priori* că preocuparea teritorială și chiar atașamentul față de Loc sunt aici primordiale. Ierusalimul nu este pământul lui Israel. Ierusalimul este mai întâi sediul Templului, locul ideal al unui cult ideal. Și pierderea acestora, mult mai mult decât cea a unui pământ, este deplânsă de credincioși cu prilejul posturilor care punctează anul evreiesc: 10 *tevet* (decembrie-ianuarie), care comemorează începutul asediului Ierusalimului de către Nabucodonosor; 17 *tamuz* (iunie-iulie), care amintește primele spărturi făcute în zidurile orașului de Nabucodonosor și de Titus; în sfârșit, 9 *av*, data

aniversară a distrugerii primului apoi a celui de-al Doilea Templu, dată după cum spune tradiția, a nașterii lui Mesia cel așteptat.

Pământul ca atare nu este, desigur, absent din ritual. El este chiar foarte prezent în mai multe momente ale zilei, când credinciosul recită rugăciuni de mulțumire după un prânz[3]. Dacă a consumat doar o prăjitură, vin sau unul dintre fructele prin care pământul lui Israel a fost deosebit (struguri, smochine, grenadine, măsline și curmale), el rostește o binecuvântare asupra pământului. Iar dacă fructele pe care le-a mâncat au fost recoltate chiar în Țara sfântă, el nu-i va mulțumi lui Dumnezeu doar „pentru pământ și pentru *fructe* „, ci „pentru pământ și pentru fructele *sale*". Când prânzul a cuprins pâine, textul recitat este mult mai dezvoltat. Și cea de a doua dintre cele trei binecuvântări care-i compun structura este „binecuvântarea pământului". Fapt este că la evocarea pământului pe care Dumnezeu a avut bunătatea să-l dăruiască părinților lui Israel, este imediat asociată în aceeași binecuvântare, cea a darului circumciziei și al Torei, precum și al ieșirii din Egipt și al eliberării din sclavie. Și mai semnificativă, a treia și ultima binecuvântare a acestui ansamblu se referă anume la Ierusalim ca la locul de ridicare a sanctuarului a cărui reconstrucție viitoare o vestește.

O alunecare similară se poate observa în ritualul serii de Paște: Deși citirea *Hagadei*, povestire liturgică a ieșirii din Egipt, se deschide cu formula „Anul acesta aici, la anul pe pământul lui Israel", ea se încheie totuși cu următoarele cuvinte: „la anul în Ierusalimul reconstruit." Cât despre *Amida*, care formează, împreună cu cele nouăsprezece binecuvântări ale sale, centrul fiecăreia dintre cele trei slujbe zilnice, structurarea ei nu este mai puțin revelatoare cu privire la această șovăire între evocarea unui pământ înțeles în concretețea lui și afirmarea temei escatologice și mesianice a eliberării și a restaurării. În această lungă rugăciune, recitată mai întâi individual cu voce scăzută de fiecare credincios, apoi reluată cu voce tare de preotul care oficiază, doar trei binecuvântări pot fi considerate topocentrate, și încă într-un sens

foarte deosebit. A zecea binecuvântare evocă „pământul nostru" ca loc de adunare viitoare a exilaților lui Israel, dar accentul se pune mult mai mult pe faptul adunării așteptate decât pe localizarea ei. Cea de a paisprezecea binecuvântare cheamă în mod specific la reconstruirea Ierusalimului, reședință a Divinității și sediu al tronului lui David. Cât despre a șaisprezecea, ea nu evocă decât sanctuarul, exprimând speranța unei restaurații a cultului sacrificial și a unei întoarceri a Prezenței divine în Sion.

În asemenea contexte, locul în el însuși este, în cele din urmă, mult mai puțin important decât așteptările în mod esențial atopice, îndeosebi cultice și religioase, care-i sunt asociate. *Hagada*, citită în mod ritual în seara de Paște, evocare a Ieșirii și reafirmare solemnă a speranței într-o eliberare viitoare, oferă, în acest sens, o ilustrare clară într-unul dintre pasajele sale importante. Acest pasaj nu este altceva decât reluarea și comentariul formulei din Deuteronom 26, pe care legislația biblică îl impune țăranului să-l rostească în ziua în care prezintă la Templu trufandalele recoltei sale. Cu toate acestea *Hagada* nu oferă decât un citat trunchiat. Amintind mai întâi originile lui Israel, experiența egipteană și Ieșirea (Deuteronom 26, 5–8), textul biblic continuă de fapt cu două versete (Deuteronom 26, 9–10) pe care *Hagada* pare să le fi omis în mod deliberat: [v. 9] „Și (Domnul) ne-a adus în locul acesta și ne-a dat pământul acesta, țara în care curge lapte și miere. [v.10] Acum iată am adus pârga roadelor din pământul pe care Tu, Doamne, mi l-ai dat din pământul unde curge lapte și miere!" Omisiunea din versetul 10 este firească: el este direct legat de ceremonia de prezentare a primelor roade, și nu deține nici un loc în contextul ritual al serii pascale. În schimb, ce să credem despre lipsa versetului 9? Nu indică ea oare pur și simplu, că, după opinia compilatorilor *Hagadei*, ieșirea din Egipt contează mai mult decât destinația, eliberarea mult mai mult decât moștenirea pământului?

În realitate, focalizarea asupra așteptărilor mesianice, asupra Ierusalimului și asupra Templului contribuie la aceeași dinamică. În această privință este remarcabil că, de la sfârșitul secolului al XIII-lea până în secolul al XV-lea, manuscrisele spaniole ale bibliei ebraice consacră adesea două pagini, chiar mai mult, reprezentării ustensilelor sacre ale tabernacolului ridicat în deșert. Aceste ilustrații sunt plasate la începutul cărții și nu acolo unde ar corespunde cu textul. Adesea găsim reprezentat și Muntele Măslinilor. Iar o asemenea practică trădează o foarte puternică speranță de restaurație mesianică: fiindcă Muntele măslinilor este de fapt chemat să se deschidă pentru a-i lăsa să treacă pe morții înviați în drum spre sanctuarul reconstruit, iar o tradiție vrea ca instrumentele din Templul lui Solomon să fi fost ascunse în peșteri înainte de distrugerea acestuia și să fie menite să reapară la sfârșitul timpurilor[4].

Mult mai mult decât nostalgia după un Loc (Templul), asemenea practici dovedesc nostalgia față de un Timp (sfârșitul istoriei). În plus, ca atare, adică în calitate de realitate unică și pur locală, Locul are mai degrabă tendința de a dispărea. Este simptomatic din acest punct de vedere că aceiași evrei spanioli au căpătat obiceiul, în secolul al XIV-lea, de a-și numi Bibliile „sanctuar al lui Dumnezeu" (*mikdașia*), structura tripartită a Scripturii cuprinzând Pentateuhul, Profeții și Hagiografii, evocând cele trei săli ale sanctuarului, vestibulul, Sfânta și Sfânta Sfintelor. Astfel, cartea care prezintă Templul de ieri și vestește reconstruirea Templului de mâine este ea însăși, aici și acum, un fel de templu. Sinagoga este cel mai bun martor cu privire la această ambiguitate fundamentală, și la această confuzie de timpuri și locuri.

Cică ea este acest loc multiplu în care evreul își exprimă nostalgia după Locul unic. Între zidurile acestui loc multiplu și îndreptat fizic spre Ierusalim, el se roagă pentru reconstruirea Locului unic. Rugăciunea înlocuiește aici sacrificiul și, totodată, cheamă la reconstrucție. Sinagoga înlocuiește și nu înlocuiește

Templul. Ea nu-i poartă numele. Dar este ca și el un spațiu sacru segmentat: bărbații și femeile stau în el separat. Ca și el, ea este un spațiu ierarhizat: chivotul care conține sulurile Legii este mai sfânt decât estrada pe care Legea este citită, care este mai sfântă decât oratoriul luat în întregime, care este mai sfânt decât încăperile adiacente și dependințele. Tot ca și Templul, ea este un spațiu îndreptat în sus: credinciosul „urcă" la Tora pentru a trece la citirea ei[5]... În Evul Mediu, în lumea așkenazită, îndeosebi în Europa Centrală se observă o tendință de a înzestra sinagogile cu atribute care amintesc sanctuarul: nișa care conține sulurile Legii este numită Chivotul sfânt (precum Chivotul care conținea tablele Legii în Templu), ea este acoperită cu un voal numit *parochet* (ca voalul care despărțea Sfânta de Sfânta Sfintelor), un mare candelabru cu nouă brațe pentru Hanuca este plasat la sud de Chivot (amintind de candelabrul cu șapte brațe instalat în Templu).

În afară de aceasta, o veche tradiție acordă sinagogilor un statut de extrateritorialitate. În timp ce, după opinia unora, Ierusalimul este chemat să se mărească astfel încât să atingă Tronul Slavei și să se extindă până când va ajunge la porțile Damascului, după părerea altora, sinagogile din diaspora sunt temple în miniatură care, la sfârșitul timpurilor, vor fi duse, împreună cu exilații la Ierusalim[6]. De aici ar proveni obiceiul de a nu se pava sinagogile, astfel încât să nu se strângă legătura dintre ele și pământul exilului și pentru a nu se risca împiedicarea viitorului zbor spre Sion. Anumite legende referitoare la sinagoga Altneuschul din Praga sunt și mai elocvente: căci ele susțin că o piatră din Templul de la Ierusalim a fost inclusă în fundație și că, la sosirea lui Mesia, când sinagoga va porni spre Ierusalim, această piatră își va regăsi firesc locul în cel de al Treilea Templu[7]... Într-un asemenea sistem de reprezentări, factorul timp primează în mod clar asupra dimensiunii pur spațiale. La sfârșitul timpurilor, locurile numeroase pe care le reprezintă sinagogile din exil se vor confunda cu Locul unu al Ierusalimului regăsit. Iar evreul care astăzi calcă pe pământul sinagogii sale, calcă, parcă prin anticipare,

însuși pământul Țării sfinte... Exilul nu mai este pur și simplu exilul, pământul nu mai este pur și simplu pământul.

Pământul și Legea: exerciții de hermeneutică rabinică

Ambiguitatea care marchează cultul în raporturile sale cu timpul și cu spațiul permite salvarea pământului și a exilului, și să nu se uite acel „acolo", în timp ce se locuiește „aici", și de a nu conteni să locuim „aici", când ne gândim la „acolo". Omul care își zugrăvește casa nu va zugrăvi o bucată de zid în amintirea Ierusalimului. Cel care organizează o petrecere va lăsa deoparte unul sau două feluri de mâncare, în amintirea Ierusalimului[8]. În ambele cazuri, amintirea Ierusalimului și a distrugerii sale, este salvată. Dar casa poate fi zugrăvită, iar petrecerea poate avea loc. Cât despre evreul care nu va putea fi înmormântat în Pământul sfânt, va fi de ajuns să se pună în mormântul său un pic de țărână adusă de acolo... Grija pentru Sion colorează astfel în mod simbolic nenumărate împrejurări din viața cotidiană și nenumărate momente ale practicii litrugice. Dar ea nu o face niciodată într-un mod absolut exclusiv, nici opresant.

Dacă o asemenea ambivalență este posibilă, și chiar este de regulă pentru toate stipulațiile Legii care sunt aplicabile oricând și oriunde, în diaspora, ca și în Țara sfântă, ea nu mai este deloc la modă pentru cele pe care doar un evreu care locuiește în Țara sfântă poate și trebuie să le pună în practică. Pe acest teren va trebui să tranșăm și, dacă nu plecăm acolo, să renunțăm. Dar o asemenea renunțare nu este chiar atât de ușoară. Un evreu din exil, care respectă cu scrupulozitate toate poruncile ce nu sunt în legătură cu țara lui Israel, este cu adevărat un evreu fără pată, un evreu în deplinul înțeles al termenului? Sau aceasta nu e decât o soluție de așteptare, la care recurgem în lipsă de ceva mai bun, un compromis în cele din urmă puțin satisfăcător? Respectarea

poruncilor pe care doar venirea lui Mesia și reconstrucția sanctuarului o vor face posibilă, desigur, nu depinde de el. Dar nu va fi el oare tentat în mod spontan să facă o jumătate de drum și să se instaleze în Țara sfântă, pentru a îndeplini acolo cel puțin poruncile în legătură cu pământul, cele care în schimb și începând de astăzi nu depind decât de el?

Exilul nu a putut face niciodată să dispară pământul lui Israel din orizontul juridic normativ. Ca și în *Mișna*, în codul legal al lui Maimonide, o treime din dispozițiile codificate continuă să se refere la viața agrară și la raportul lui Israel cu pământul său. Marele jurist medieval n-a vrut, de fapt, niciodată să stabilească o deosebire formală netă între poruncile aplicabile în exil și cele ce nu sunt aplicabile decât în Țara sfântă sau necesită existența unui sanctuar. Departe de a le lăsa pe acestea din urmă deoparte, el le expune în același mod ca pe celelalte. Ca și Mesia al său, pământul lui Israel la Maimonide ține astfel de concretul juridic cel mai imediat: el nu este deloc o problemă de escatologie îndepărtată[9]. Se pune totuși problema de a ști dacă poruncile legate de pământ sau care consolidează legăturile lui Israel cu pământul lui nu constituie în cele din urmă, începând de astăzi sau înainte de eliberarea ultimă, o obligație efectivă.

Sionismul religios contemporan a insistat mult asupra importanței anumitor dispoziții legale, chiar a unor anumite dezvoltări omiletice, hotărâtoare după opinia lui[10]. Astfel, de exemplu, interdicția formală pentru un evreu de a părăsi pământul lui Israel. Maimonide explică limpede[11] această interdicție. Dar el nu uită să o însoțească de restricții: de fapt, e justificat să părăsești Țara sfântă pentru a scăpa de idolatri, pentru a te căsători sau pentru a studia Tora, și cu condiția să te întorci acolo. De asemenea, pentru a face o călătorie cu scop comercial. În schimb, este interzis să locuiești pe termen lung în afara Țării sfinte, decât dacă acolo bântuie o mare foamete. Desigur, chiar atunci când respectivele împrejurări deosebite autorizează în mod legal acest lucru, a pleca nu este conform normelor strictei pietăți. Judecata de valoare și

restricțiile asupra duratei absenței nu trebuie totuși să ne facă să uităm esențialul, anume că obligația de a locui în Țara sfântă intră întotdeauna în contradicție cu alte imperative la fel de esențiale: să-ți asiguri subsistența, să-ți întemeiezi o familie și să ai urmași, să te ferești de primejdiile păgânismului și să studiezi Legea. Mai mult decât atât, pământul lui Israel nu este singurul loc care nu trebuie părăsit: „După cum este interzis să părăsești pământul și să pleci în străinătate, este interzis să ieși din Babilon și să te duci în alte țări, după cum este scris (în Ieremia 27, 22): Vor fi duse și acelea (vasele rămase în casa Domnului, n.tr.) la Babilon și vor rămâne acolo „până când le voi cerceta eu și le voi scoate și le voi întoarce, în locul acesta, zice Domnul)[12]. „Ca și cum, pe lângă obligația de a locui în Țara sfântă mai era și alta: aceea de a nu fugi de un exil decretat de Dumnezeu și căruia doar Dumnezeu îi poate pune capăt. De fapt, chiar în acest sens (și într-un mod mult mai puțin echivoc decât Maimonide) un maestru al Talmudului a folosit deja același verset din Ieremia pentru a stabili că oricine pleca din Babilon spre țara lui Israel încălca de fapt o poruncă pozitivă[13]...

Altă dispoziție invocată adesea este dreptul unui soț care dorește să se instaleze în Țara sfântă de a-și sili soția să plece și de a o repudia fără despăgubiri dacă ea se opune[14]. Ca și cum, cel puțin în acest caz, atașamentul față de pământul lui Israel prima limpede asupra unei instituții — căsătoria și familia — totuși fundamentală pentru supraviețuirea iudaismului. Oricât de elocvent pare principiul formulat în cazul de față, trebuie să recunoaștem că, în general, maeștrii medievali au șovăit să-l aplice. Astfel s-a văzut că plecarea în Țara sfântă nu era uneori decât un simplu pretext folosit de soț pentru a se debarasa fără cheltuieli de o soție care devenise supărătoare. Având grijă să asigure protecția drepturilor legitime ale acesteia, anumiți juriști refuză clar să aplice regula talmudică atunci când sinceritatea intențiilor soțului este îndoielnică. Alții nu silesc soția să-și urmeze soțul decât dacă această deplasare nu implică o călătorie prea lungă și dacă pe drum nu sunt pirați de care să se teamă. De regulă, cei care

hotărăsc consideră cu totul legitim ca grija pentru soție pentru copii și pentru trai să precumpănească în cele din urmă asupra dorinței de a pleca. Ei amintesc de asemenea că este permis să părăsești pământul lui Israel pentru a studia Tora în străinătate și că, dacă o poți studia convenabil în exil, nu există în schimb nici o obligație de a pleca în Țara sfântă. Un talmudist medieval va merge chiar până acolo încât va răsturna principiul inițial susținând că astăzi nu putem considera în nici un caz că a trăi în Țara lui Israel este o îndatorire religioasă întrucât se dovedește greu, chiar imposibil, să aplici în mod concret acolo nenumăratele principii ale Legii în legătură cu pământul...

Aici, ca și în cazul precedent, cei ce hotărăsc sunt de fapt siliți să țină seama de realitățile momentului, de primejdiile ce pot apărea în timpul călătoriei, de necesitățile economice, precum și de diferite interese, altele decât cele aflate în legătură cu pământul, de aspirații intelectuale, de unitatea celulei familiale etc.[15] Și invers, atunci când datele obiective evoluează, poziția rabinilor poate și ea să evolueze. Astfel, începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în Maghreb se observă o schimbare de atitudine. Până atunci, se obișnuia ca unui evreu care hotărâse să plece în Țara sfântă și apoi renunțase, să i se permită să iasă din relațiile de afaceri stabilite în cadrul pregătirii călătoriei sale. De asemenea, se obișnuia să se acorde soțiilor care refuzau să emigreze plata integrală a sumei prevăzute în caz de divorț prin contractul de căsătorie. De atunci apare o nouă abordare ce refuză *a priori* să limiteze aria de aplicare a preceptului talmudic. Nu se mai acceptă în mod sistematic pretextul invocat de soțiile recalcitrante, se ține seamă de siguranța și de facilitățile noi de transport, se face deosebirea între primejdiile certe și cele care sunt doar posibile, și chiar se afirmă, dacă este cazul, că în mod obiectiv primejdia poate fi mai mare rămânând într-un Maghreb instabil, decât plecând din el.[16]...

O a treia sentință rabinică este și ea pusă la contribuție în mare măsură de către exegeții sionizanți contemporani, și, conform ei,

acela care locuiește în afara țării lui Israel este ca acela care nu are Dumnezeu, chiar ca un om care se închină idolilor[17]. O asemenea afirmație nu este lipsită de consecințe: ea pare să aducă atingere principiului universalității prezenței divine și să priveze *a priori* de orice legitimitate viața evreiască în diaspora. Fără îndoială din acest motiv, Rachi îi limitează influența la epoca în care Templul mai exista, sau la evreul care *părăsește* Țara sfântă — trebuie făcută deosebirea față de cel ce s-a născut în exil și căruia nu i se poate reproșa că trăiește în continuare acolo[18]. Alți gânditori medivali nu văd aici nimic mai mult decât afirmarea unei relații providențiale deosebite a lui Dumnezeu cu pământul lui Israel. Cât despre unii maeștri ai hasidismului, aceștia vor merge până acolo încât îi vor schimba radical sensul. Pentru ei nu are importanță locul unde te afli: contează doar lucrul la care te gândești. Astfel, cel care se află în Țara sfântă, dar se gândește la afacerile sale din diaspora, *pare* un om care are un Dumnezeu: în realitate, nu are. Și invers, cel ce se află în diaspora, dar care se gândește sincer la Țara sfântă, *pare* că nu are Dumnezeu: în realitate el este cel ce are. În fond, nu i se cere credinciosului din diaspora să plece, ci doar să se roage, *închipuindu-și* că se roagă în Țara lui Israel la umbra Templului reconstruit. „Pământul" (țara[a], n.tr.) despre care vorbește faimoasa sentință are oare, ca să încheiem, ceva de-a face cu Țara sfântă? Poate că nu trebuie să înțelegem nimic altceva decât aceasta: a fi „în țară" înseamnă a fi înghițit în terestru și în corporal și deci a-ți imagina că ai un Dumnezeu, și să nu-l ai; invers, a fi „în afara țării", adică desprins de corporalitate, înseamnă a te condamna să fii veșnic nemulțumit de tine însuți, să-ți închipui că nu ai Dumnezeu, și să fii singurul care-l are cu adevărat... Răsturnarea este de acum încolo completă: țara (pământul, n.tr.) și-a pierdut orice sens pur local și a devenit un simbol pur de negativitate!

[a] Am preferat să traducem Terre sainte din textul original prin „Țara sfântă", expresie folosită în mod curent în limba română, deși „terre" înseamnă pământ (n.tr.).

Asemenea exemple demonstrează în mare măsură deșertăciunea eforturilor depuse de anumiți apologeți. Nici o antologie de *dicta* din Mișna sau din Talmud nu va putea vreodată în ea însăși să acrediteze ideea că iudaismul exilului ar fi afirmat întotdeauna primatul absolut al obligației de a locui în Țara sfântă. Este de ajuns să le reinserezi în contextul particular al apariției lor și să urmărești exegezele cărora le-au fost supuse în decursul secolelor, ca să descoperi că logica hermeneuticii rabinice medievale a știut să facă să apară complexitatea ascunsă a unor reguli în aparență simple, chiar și dacă îți asumi riscul câtorva libertăți față de principiul noncontradicției...

Datorie de *alia*[a] sau datorie de exil?

Un autor mai mult decât oricare altul este invocat cu regularitate pentru a susține principiul unei datorii pozitive de a locui în țara lui Israel, valabil în toate timpurile, adică inclusiv în timpul exilului: Moise Nahmanide[19]. Nahmanide, care trebuia el însuși să călătorească în Țara sfântă, și a murit la Acra în 1270, se bazează de fapt pe Numeri 33, 53 pentru a stabili obligația oricărui evreu de a trăi în Țara sfântă, inclusiv sub stăpânire neevreiască („și vă veți stabili acolo"). Nu doar pentru a îndeplini poruncile în legătură cu țara se cuvine să pleci: Această plecare este în sine o îndatorire religioasă fundamentală, înscrisă în Tora. Întrucâtva, pentru Nahmanide toate poruncile sunt în legătură cu pământul, pentru că doar pe pământul țării îndeplinirea lor își dobândește întreaga valoare teurgică și doar acolo, cabala, așa cum o înțelege el, poate fi realizată într-un mod desăvârșit. Riscul unei asemenea poziții este, desigur, acela de a goli de substanță orice viață religioasă dusă în exil.

[a] Lit. „urcare". Termen desemnând, în funcție de contexte, pelerinajul sau imigrația definitivă a unui evreu în Țara sfântă.

De fapt, pentru Nahmanide, respectarea Legii în diaspora are o valoare teurgică proprie, ea manifestă autoritatea permanentă a Torei și exprimă simbolic universalitatea regalității divine[20]. Dar ea este, totuși, îndeosebi o soluție de așteptare, condiția unei păstrări a specificității evreiești, un fel de antrenament în vederea unei realizări viitoare, infinit mai complete, în Țara sfântă.

Fapt este că în lucrarea sa *Cartea poruncilor*, Maimonide, spre marea indignare a unui Nahmanide, nu a inclus obligația de a locui în țara lui Israel în lista sa ce cuprinde 613 prescripții fundamentale ale legii evreiești. Dacă e să-i dăm crezare unuia dintre comentatorii săi din secolul al XVI-lea, o astfel de tăcere s-ar datora faptului că, după opinia lui Maimonide, această obligație de rezidență, ca și aceea a cuceririi Țării sfinte, n-ar fi avut valoare obligatorie decât într-o epocă anumită, cea a lui Moise, Iosua și David, pe care de atunci ar fi pierdut-o și nu ar redobândi-o decât în epoca mesianică. S-ar putea, de asemenea, ca această absență să rezulte pur și simplu din principiul de organizare ales de Maimonide în numărarea poruncilor, unde el face deosebirea între o poruncă principală (cap de capitol care intră în calcul) și o poruncă derivată (care intră în capul de capitol, dar nu și în numărătoare). Căci în codul său legal, *Mișne Tora*, Maimonide are obiceiul de a porni de la o poruncă de bază, pentru a trece apoi la celelalte dispoziții de origine biblică, precum și la prescripțiile rabinice ce-i sunt asociate. Astfel, doar după o prezentare a interdicției de a locui în Egipt, pe care o numără printre cele 613 porunci, Maimonide menționează, drept corolare, obligația de a locui în Țara sfântă, interdicția de a pleca de acolo, iubirea arătată de Înțelepți pentru țărâna și pietrele ei, virtuțile expiatorii ale pământului etc.[21]. Așadar, interdicția egipteană este reținută drept cap de capitol, o interdicție pe care Maimonide o explică prin moravurile deosebit de desfrânate ale populației acestei țări, care nu are valoare decât pentru individ și atunci când Egiptul este în mâinile idolatrilor[22].

O asemenea manieră de a proceda trădează limpede preocuparea majoră a marelui jurist medieval: mai mult decât locul, contează de fapt mediul în care evreul se va afla. Pentru Maimonide, după cum ne amintim, nu doar simplul fapt de a trăi în afara Țării sfinte îl lipsește pe evreul din exil de darul profeției, ci condițiile obiective ale existenței lui, asuprirea și frica cu care un jug străin apasă. Dar aceste condiții obiective de existență sunt oare atât de fundamental diferite într-o Țară sfântă aflată de acum înainte sub jurisdicție musulmană și în care evreii sunt net minoritari? Alți oameni de decizie, îndeosebi în lumea aşkenazită, vor insista asupra limitelor ce se cuvine să le punem dorinței unui individ de a pleca în țara lui Israel. Dacă este cu neputință să-și asigure mijloace convenabile de trai, iar căutarea mijloacelor de subsistență riscă să-l silească să neglijeze studierea Torei, dacă Țara sfântă nu are locuri de studiu cel puțin comparabile cu cele din diaspora etc., atunci va fi mai bine să rămână în exil. În acest caz, primează în mod clar studierea Torei. Dragostea pentru pământ nu vine decât după aceea. Un maestru ortodox contemporan, precum Moshe Feinstein, va sublinia în cele din urmă că, deși rezidența în țara lui Israel este o faptă valorificată în plan religios, aceasta nu are calitatea de faptă obligatorie, ci de faptă meritorie, adică acela care o îndeplinește dobândește un merit, dar cel care se abține nu comite un păcat din această cauză. De fapt, cum ar fi putut rabinii să dea o poruncă despre care știau foarte bine că nu poate fi îndeplinită în realitate?

În realitate, orice luare de poziție cu privire la natura legăturii pe care Israel o păstrează cu pământul său în timpul exilului implică o luare de poziție asupra naturii și funcționării exilului însuși. Iar dacă exilul este un rău, el nu este doar atât, poate că este și un bine. Iudaismul putea cu greu să vadă în el doar sancționarea unei abateri de la Lege, decât cu riscul de a repeta în mod ciudat discursul creștin. Căci cu ideea de „Cetate a lui Dumnezeu", ansamblu de aleși ascunși, pelerini rătăcitori prin lume, creștinismul și-a însușit de fapt semnificația pozitivă a exilului,

în dublul său aspect de propagandă religioasă și de suferință acceptată pentru mântuirea omenirii. În același timp, exilul adevărat al eveilor înșiși își pierdea sensul de istorie sacră, devenea obiect de batjocură și de dispreț, mărturie a adevărului lui Hristos, semnul Legământului transformându-se în semnul lui Cain, adică al rătăcirii pelerinului penitent[23]. Unii comentatori evrei vor insista astfel asupra faptului că în mai mare măsură natura pământului însăși decât păcatul lui Israel este cea care explică exilul: Căci acest pământ își alungă locuitorii, chiar dacă păcatul lor este relativ ușor. Pentru alții, exilul, orice agravare a exilului nu este decât suferința nașterii lui Mesia: de aceea orice nouă expulzare se interpretează ca exod, sau ca început de exod. Pentru Halevi și deja pentru Maimonide, creștinismul și islamul, născute din iudaism, erau un fel de viclenie divină pentru a apropia neamurile de monoteismul autentic. În secolul al XVI-lea, se insistă asupra influenței benefice a lui Israel asupra credințelor popoarelor în mijlocul cărora locuiește. Simplul fapt că supraviețuiește condițiilor eminamente negative ale exilului dovedește gentililor, ale căror manevre sunt în cele din urmă dejucate întotdeauna, existența lui Dumnezeu și favoarea pe care el continuă să o acorde poporului său. În sfârșit, în gândirea cabalistică, dispersiunea lui Israel, evenimentele istorice devin un mijloc de a asigura remedierea (*tikun*) catastrofelor cosmice care au avut loc înainte de începutul istoriei. Nu mântuirea (*geula*) este cea care aduce remedierea, ci remedierea este cea care trebuie să aducă mântuirea. Prezența divină nu l-a părăsit pe Israel, dimpotrivă, ea l-a urmat în exilul lui[24]. Exilul devine atunci o misiune. Israel este însărcinat să cultive scânteile de sfințenie împrăștiate peste tot sau, după formula cabalistului Isaac Luria Așkenazi, în secolul al XVI-lea, să „culeagă crinii sufletelor sfinte ce s-au împrăștiat printre spini[25]".

Teologia exilului este astfel în stare de toate răsturnările. Pedeapsă pentru un păcat pentru unii, exilul devine pentru alții el însuși păcat. Într-un caz a urca în Țara sfântă poate să capete

aspectul unei răzvrătiri împotriva sancțiunii divine, în celălalt, este, dimpotrivă, îndeplinirea unei porunci pozitive. Iar când între aceste două extreme nu există nici sancțiune, nici păcat, ci o misiune, exilul întreține cu pământul lui Israel un raport cât se poate de dialectic. Un raport care poate să tindă în cele din urmă spre o ștergere a granițelor, ca atunci când Naftali Bacharach, în secolul al XVII-lea, afirmă că Israel împrăștiat și studiind Tora purifică aerul exterior al regiunilor în care locuiește, astfel încât lumea întreagă este chemată să devină la fel de curată ca pământul lui Israel. Un raport care poate fi gândit și în termeni de complementaritate, Țara sfântă și diaspora îndeplinind, și una și cealaltă, un rol specific și esențial în dinamica noțiunii de *tikun*. Dar un raport care în orice caz nu face niciodată din *alia*, din „urcarea" în pământul lui Israel un demers anodin. Aceasta este de fapt rareori încurajată, cel mai adesea rezervată unui mic număr, sau chiar, pur și simplu, prohibită.

Pământul interzis

Continuitatea unei mișcări migratorii în direcția Țării sfinte a fost adeseori invocată pentru a atesta forța și dimensiunea concretă ale atașamentului evreilor față de pământul lor. Nimeni nu poate totuși nega faptul că această mișcare migratorie nu privește niciodată decât un număr extrem de redus de evrei și că aceste deplasări au fost sporadice. Trebuie oare să considerăm că acest comportament, cu totul marginal în plan demografic, este în schimb mai semnificativ decât un fapt masiv și de netăgăduit, anume că în majoritatea sa zdrobitoare poporul evreu s-a acomodat perfect cu exilul? Trebuie să constatăm, pentru a nu da decât un exemplu, că în tot timpul când Palestina a fost sub stăpânire arabo-musulmană (634–1099), „urcarea" în Țara sfântă a rămas un fenomen rar. În timp ce karaiții cheamă cu hotărâre la plecare, iar acest apel este destul de auzit ca să apară colonii karaite la Ierusalim sau la Ramla, nu se observă

nimic asemănător în lumea evreiască normativă, unde chiar cazurile de *ierida*[a] sunt privite cu o relativă indiferență. Cât despre cele câteva cazuri de „urcare" observate efectiv, ele însoțesc mișcări migratorii mai largi, aflate în legătură cu dezastrul economic sau cu anarhia ce domnea în califatul abbasid în secolul al X-lea[26].

Pe de altă parte, faptul brut al plecării unui anume individ în Țara sfântă, nu ne oferă, el însuși, nici o informație cu privire la natura exactă a atașamentului său față de țara unde a ales să se ducă. Emigrarea lui Halevi, deși este în mod tradițional citată de istoricii sioniști, a dat astfel loc interpretărilor celor mai diverse. A fost evocat impactul Cruciadelor, care așază Țara sfântă în centrul marii confruntări dintre islam și creștinism, și ajung la cucerirea Ierusalimului; degradarea condiției evreiești în Spania musulmană, cu pogromul din Granada în 1066, stăpânirea almoravidă, apoi almohadă, căderea orașului Toledo în mâinile creștinilor în 1085; voința lui Halevi de a-și ispăși păcate din tinerețe, fie că este vorba de îndoieli apărute în cursul studiilor sale de filosofie, fie că este vorba de promiscuitate, chiar de devieri sexuale; faptul că a refuzat viața de curte evreiască în Andalusia musulmană, sceptică, hedonistă, sigură de ea însăși și totuși fragilă etc. Ben-Zion Dinur (Dinaburg), maestru al istoriografiei sioniste a susținut chiar că Halevi a vrut să dea exemplu și să-i ducă pe evrei cu el, ceea ce pare puțin verosimil. Astăzi ne gândim mai degrabă la un context general de efervescență mesianică, în legătură cu înaintarea *Reconquistei*[27]. Această nevoie de a înțelege motivele hotărârii lui Halevi nu face, în orice caz, decât să-i sublinieze caracterul excepțional: a rămâne era, în orice caz, mult mai firesc...

Cât despre migrațiile colective specifice — dacă exceptăm dezvoltarea unei importante comunități de evrei originari din Spania și din Portugalia în Galileea secolului al XVI-lea — istoricii sunt de acord să recunoască faptul că, în cele din urmă, nu putem

[a] Antonim al lui *alia*, lit. „coborâre", emigrarea unui evreu în afara Țării sfinte.

observa un val continuu înainte de anii 1740: imigrații sefarde mai întâi, îndeosebi provenind din alte regiuni ale Imperiului otoman, imigrații hasidice din anii 1760–1770, imigrații de *peruşim*[a] începând din 1808 și, în cele din urmă, imigrații orientale, îndeosebi cele din Maroc, începând din anii 1830[28]. Și aici ne putem înșela ușor cu privire la cauzele și la semnificația acestor deplasări. Nu putem susține pur și simplu că îmbunătățirea mijloacelor de transport, securizarea căilor de comunicare și stabilitatea politică în Țara sfântă au fost de ajuns pentru a elibera o aspirație seculară și a-i permite îndeplinirea. De fapt, în multe cazuri, plecarea însemna și fugă: presiunile în favoarea rusificării și creșterea considerabilă a populației evreiești în zona de reședință rusă când era vorba despre aşkenaziți, mizeria și instabilitatea din Maghreb când era vorba despre orientali. În sfârșit trebuie să ne ferim să cedăm în fața unor iluzii optice. Nu orice migrație colectivă este semnul unei adeziuni colective la un proiect ideologic precis. Astfel, în 1777, trei discipoli ai lui Dov Baier din Mezeritch sosesc în Țara sfântă însoțiți de un grup de aproximativ de trei sute de persoane. Totuși nu este vorba deloc de o imigrație hasidică de masă: în realitate era vorba de un număr redus de *hasidim*[b] care au plecat în Israel și cărora li s-au adăugat pe drum câteva sute de călători săraci, fără nici o afinitate ideologică cu ei, întrucâtva „paraziți" de care acești *hasidim* înșiși se plâng amar și care, de altfel, la sosire, vor intra în rândurile partidului aşkenazit antihasidic din Țara sfântă[29]...

În acest domeniu, comportamentele respectate, chiar atunci când par identice, pot să denote poziții de principiu radical divergente. Nu avem de-a face pur și simplu, pe de o parte, cu cei care consideră sfințenia pământului lui Israel intactă și *alia* ca o poruncă ce se impune fiecăruia iar, pe de altă parte, cu cei care, asemenea cabalistului Ezra din Gerona, în secolul al XIII-lea, îi

[a] Discipoli ai exegetului și juristului antihasidic Elie ben Salomon Zalman, numit „*Gaonul* (Maestrul) din Vilna" (1720–1797).

[b] Lit. „pioși, pietiști". Adepți ai hasidismului.

îndeamnă, dimpotrivă, pe contemporani lor să îndure suferințele exilului ca pe o ispășire necesară și consideră că oricine pleacă în Țara sfântă părăsește de fapt Prezența divină care sălășluiește de acum înainte acolo unde Israel este dispersat. Împărțirea de fapt nu se face întotdeauna în jurul unor limite atât de nete. Și tot astfel cum iubirea pentru pământ și afirmarea sfințeniei sale nu sunt nicidecum motive suficiente pentru a pleca, faptul însuși de a pleca nu presupune neapărat o negare a exilului.

Căci unii, departe de a nega diferența care poate exista între a locui pe pământul lui Israel sau în exil, adoptă totuși, precum cabalistul Iehuda Leib Pohowitzer, la sfârșitul secolului al XVII-lea, un punct de vedere hotărât elitist, considerând că *alia* este o misiune ce nu poate fi decât opera unei minorități de drepți, capabili, prin acțiunea lor în Țara sfântă, să ocrotească întregul Israel și să grăbească eliberarea. Astfel, acei *hasidim* care vin să se instaleze pe pământul lui Israel se consideră o avangardă, ca emisari și reprezentanți ai diasporei, și susțin o imigrație în mod hotărât selectivă[30]. Sfințenia afirmată sus și tare a pământului lui Israel atrage, dar și înfricoșează cel puțin tot atât de mult. Lucrul acesta reiese clar din scrierile imigranților din 1777. Ei știu că din cauza exilului Prezenței divine, pământul lui Israel este acel loc din lume unde Divinul este cel mai umilit și că din această cauză este mai greu să te realizezi spiritual aici decât în diaspora. Dar această coborâre la nivelul cel mai de jos este totodată, după opinia lor, conform unui principiu hasidic esențial, garanția unei urcări la nivelul cel mai înalt. Iată de ce liderii nu-i îndeamnă deloc pe credincioșii lor să-i imite. Călătoria nu e făcută decât pentru ființe de excepție, pe care aceste dificultăți atât spirituale, cât și materiale, nu le vor abate de la cultul lui Dumnezeu. Astfel maeștrii hasidici instalați în Țara sfântă încheie un contract cu comunitățile pe care le-au lăsat în exil: ei se vor strădui să facă diaspora să beneficieze de influxul divin pe care vor fi știut să-l stârnească pe pământul lui Israel, iar diaspora, în ce o privește, va avea doar obligația de a le satisface nevoile materiale.

Pământul lui Israel cere prea mult de la locuitorii săi pentru ca să poată fi călcat nepedepsit. Extrema afirmare a sfințeniei sale poate avea un impact foarte disuasiv. Una dintre marile figuri ale pietismului german din secolul al XIII-lea, Eleazar ben Moise din Würsburg, va întemeia pe acest principiu unul dintre cele mai puternice avertismente din literatura evreiască împotriva acestei *alia*, comparând Țara sfântă cu Muntele Sinai din teofanie: cine se apropie de ea riscă să moară[31]. Tot astfel, Meir din Rothenburg, contemporanul său, îi amintește candidatului la plecare că păcatele săvârșite pe pământul lui Israel sunt pedepsite mult mai aspru decât cele înfăptuite în exil și că acesta este sensul expresiei din Numeri 13, 32: „Un pământ care îi mănâncă pe cei ce locuiesc în el[32]". Gânditorii antisionismului religios radical contemporan vor împinge această idee până la expresia ei ultimă, făcând din Țara sfântă arena unui conflict cosmogonic, punându-i direct în luptă pe *Ein-Sof*[a] și Satan, un loc în care orice imigrant trebuie să știe că prin venirea sa declară război răului și riscă totodată să se expună influenței lui distructive, un loc divinizat și demonizat, unde doar luptătorii cei mai bine înarmați pot supraviețui fără să aibă de suferit.

În același mod ca *alia* și valorificarea pământului lui Israel, *alia* și mesianismul întrețin raporturi cel puțin ambivalente. Poate exista aici mesianism fără vreun impuls din *alia*. Puternicul curent mesianic, apărut în secolul al XVII-lea, în jurul figurii lui Sabbatai Tsevi se pare că nu a conceput niciodată emigrația în Țara sfântă ca o necesitate prioritară, iar preocupările ideologilor lui au fost fundamental mai mult religioase decât politice sau teritoriale[33]. Invers, poate exista *alia* fără febră mesianică. Astfel, când în secolul al XIII-lea emigrația devine un comportament comun la savanți, îndeosebi în Occident, iar grupuri de evrei, mai întâi rabini francezi, se instalează la Ierusalim și în Țara sfântă, motivația lor este religioasă: ei vor să poată îndeplini poruncile în legătură cu

[a] Cel „Fără-Sfârșit" adică Dumnezeu, în măsura în care este ascuns, prin opoziție cu *sefirot*, puterile divine emanate.

pământul și astfel să atingă desăvârșirea spirituală. Grija lor este concretă, practică, legală: nu există în ea nici o efervescență mesianică, nici aspirația mistică spre sacru. De altfel, pentru mulți, *alia* nu este un demers tolerabil decât atunci când nu este dublată de o febră mesianică: astfel mișcarea de masă spre Țara sfântă observată în Castilia, în a doua jumătate a secolului al XV-lea, a fost viguros condamnată ca o încercare de a grăbi Eliberarea. Și chiar atunci când *alia* și așteptarea mesianică se conjugă, aceasta nu înseamnă neapărat că emigrația este gândită ca un mijloc de a grăbi sfârșitul — ea poate să nu fie decât dorința de „a fi acolo" și de a te pregăti să întâmpini mântuirea săvârșind fapte pozitive. Ca o regulă generală, iudaismul rabinic apare în mod periodic împărțit între dorința de anticipare a unei mântuiri, percepută uneori ca iminentă, și teama de a-i forța prematur îndeplinirea. Astfel putem înțelege că, de fiecare dată când se schițează o mișcare colectivă de plecare, asociată cu puternice așteptări mesianice, se fac auzite voci care pun în gardă împotriva riscurilor de derivă și reamintesc cele trei „jurăminte" care, conform mai multor surse rabinice clasice, îi interzic lui Israel să se răzvrătească împotriva neamurilor, să grăbească sfârșitul și să părăsească exilul „ca un zid", adică în mod colectiv — neamurile angajându-se în ceea ce le privește „să nu-l aservească pe Israel mai mult decât este drept[34]".

Aceste jurăminte exprimă limpede principiul menținerii unui *statu quo*, până când Dumnezeu însuși se hotărăște să-l elibereze pe Israel. Contrar unei opinii adesea reluate, existența lor nu este recentă. Ultraortodocșii antisioniști și ortodocșii favorabili emancipării în exil nu au fost primii care au recurs la ele pentru a-și justifica pozițiile. Departe de a fi percepute doar ca o dezvoltare omiletică fără influență juridică constrângătoare, ele au fost de fapt folosite în mod regulat, începând din Evul Mediu, pentru a stabili principiul unei disocieri de Țara Sfântă și pentru a frâna veleitățile de ieșire în masă din exil. Această folosire se datora, firește, unor gânditori care atribuiau o profundă semnificație teologică simbolică și mistică vieții evreiești în diaspora.

Inrerdicția rostită de „jurăminte" pune, este adevărat, cel puțin două întrebări: prima este de a ști dacă ea nu este valabilă decât pentru grup, interzicând doar plecarea în masă și lăsându-i în schimb individului deplina libertate de a se duce în Țara sfântă. Aceasta este, de fapt, opțiunea reținută în general: vom deosebi astfel emigrația particularului, a cărui faptă meritorie atrage asupra lui binecuvântarea, de o despărțire colectivă de exil, net reprobată, și s-a considerat că, până la mântuire, dacă Țara sfântă poate ajuta la sanctificarea unor oameni drepți, în schimb, exilul este cel care purifică națiunea în întregime. A doua întrebare care se pune este de a ști dacă interdicția de a pleca este în legătură cu principiul nerăzvrătirii împotriva neamurilor, dacă este de ajuns să obții o permisiune a acestora ca să cadă interdicția ce lovește urcarea în masă. Și la această întrebare, desigur, răspunsurile au variat. Dar pentru mulți această interdicție este variabilă în orice împrejurări, chiar și astăzi, anumite sectoare ale opiniei ultraortodoxe sunt departe de a admite că rezoluția dată de ONU în 1947, referitoare la crearea unui stat evreiesc, a fost suficientă să atragă după sine anularea jurămintelor...

Întâlniri cu Palestina

Astfel stând lucrurile, individuală sau colectivă, încurajată la toți sau rezervată anume unei elite, emigrația nu a fost niciodată pentru un evreu din diaspora unica speranță de a-și exprima în mod concret atașamentul față de Țara sfântă reală, și nici singurul mijloc, pentru diaspora, de a păstra un contact efectiv cu comunitățile evreiești palestiniene. Importanța, chiar necesitatea păstrării unui astfel de contact, a fost, fără îndoială, resimțită în mod diferit, în funcție de perioade și locuri. O efervescență mesianică, o întărire numerică a coloniei evreiești din Țara sfântă, o recâștigare a strălucirii savanților și academiilor sale puteau contribui în mare măsură la aceasta.

Așa au stat lucrurile, îndeosebi în secolul al XVI-lea, când implantarea unui mare număr de evrei alungați din Spania și din Portugalia și afluxul de juriști și de cabaliști remarcabili au redat corp, viață și prestigiu unei comunități palestiniene, redevenită datorită lor, dacă nu centrul, cel puțin unul dintre centrele majore ale lumii evreiești[35]. S-a glosat mult cu privire la această înviere evreiască a Țării sfinte în secolul al XVI-lea și, uneori, s-au văzut în ea premisele unei reconstrucții care nu avea să se înfăptuiască pe deplin decât în perioada contemporană. Unii au fost ispitiți să interpreteze eforturile făcute atunci de rabinul Iacob Berab, instalat la Safed, în vederea unei refaceri a instituției Sanhedrinului în Palestina, ca expresie a unei voințe de a institui Țara sfântă drept centru judiciar și politic al lumii evreiești în ansamblul ei. Și adeseori, de asemenea, s-a înțeles reconstrucția unei Tiberiade evreiești cu acordul autorităților otomane și sub auspiciile celor doi puternici binefăcători sefarzi, dona Gracia Nassi și nepotul ei, don Joseph Nassi, ca decurgând „dintr-un țel mare, integrat într-un curent general de renaștere evreiască[36]". Fapt este că inițiativa lui Jacob Berab a eșuat și că nici un Sanhedrin nu a putut să apară, îndeosebi din cauza împotrivirii înverșunate a autorităților rabinice din Ierusalim. De asemenea, de la sfârșitul secolului, o gravă criză economică fost de ajuns să ruineze noul oraș Tiberiada și să-l golească de locuitorii lui evrei...

Deși Țara sfântă nu a reușit, fără îndoială, să regăsească o centralitate efectivă și indiscutabilă în comparație cu cea pe care a avut-o, de exemplu, pe timpul *Mișnei,* influența ei a fost totuși asigurată datorită activității multilaterale a savanților ei. Pe pământul ei, Isaac Luria și discipolii lui au elaborat o formă de cabală menită să se răspândească cu mult dincolo de hotarele ei, și tot acolo a trăit Iosif Karo, autor al lucrării *Șulhan Aruh* („Masa întinsă"), codul legal, care avea să fie considerat drept model în întreaga lume evreiască, cu toate că a trebuit completat, în acest scop, de glosele unui savant așkenazit din diaspora, contemporanul lui, Moise Isserles. Îndeosebi atunci, centrul de greutate al Țării

sfinte însăși, în realitate ca și în imaginar, a trecut de la Ierusalim la Safed, oraș din Galileea. Nenumărate elemente au contribuit la a-i reda un asemenea primat acestei regiuni. Dezvoltarea economică și stabilitatea politică s-au combinat cu amintirea statutului pe care Galileea îl dobândise deja la sfârșitul perioadei antice, când iudaismul palestinian s-a repliat după catastrofele din 70 și din 135. La Meron era înmormântat Șimon bar Iohai, acest erudit palestinian din secolul al II-lea, pe care cabaliștii îl considerau autorul *Zoharului*, iar la Safed vor fi înmormântați Luria și Karo. Cât despre drumul care ducea de la Safed la Meron, el era jalonat de mormintele unor învățați veneraț[37]. Conform unei tradiții antice, reluate de imigranții din Safed, Mesia avea să se arate mai întâi în nordul Țării sfinte, adică în Galileea, și tot acolo avea să înceapă învierea morților. Această conjuncție de date obiective și de glorie mitică explică faptul că, din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, alți imigranți, ieșiți de data aceasta din pământurile nordice ale lumii așkenazite, s-au îndreptat la rândul lor spre Galileea, Safed, sau spre Tiberiada, destinație preferată a *hasidim*-ilor.

Întărirea comunităților evreiești palestiniene, prestigiul de care se puteau bucura în diaspora, ca avanposturi ale lumii evreiești, dar și dependența economică în care se aflau față de comunitățile din exil, ne fac să ne dăm seama de o bună parte a legăturilor concrete ce se puteau realiza între evreii din Țara sfântă și cei din diaspora. În mod paradoxal, de altfel, intensitatea însăși a acestor legături contribuia, nu în mică măsură, să împiedice populația evreiască din Țara sfântă de a se constitui în colonie specific palestiniană. Așkenaziții, sefarzii și orientalii de toate neamurile nu își pierdeau nicidecum acolo conștiința propriei lor identități. Toți trăiau și aveau conștiința faptului că trăiesc în chiar Țara sfântă o situație cât se poate de exilică, în care depindeau de bunăvoința unor autorități neevreiești. Aceste comunități, departe de a fuziona, formau, ca să spunem așa, un microcosmos al diasporei. Ele erau chiar, dintr-un punct de vedere, într-o legătură mult mai

strânsă cu comunitățile lor de origine, decât unele cu altele[38]. Și, în timp ce anumite metropole din diaspora se împodobeau cu titlul de Ierusalim al exilului, Tiberiada putea foarte bine să devină, în limbajul curent un „mic Meknes", din cauza numărului mare de imigranți originari din acest oraș, ce se instalaseră acolo...

Trăind aproape întorși cu spatele la pământ și cu privirea îndreptată spre exil, populația evreiască palestiniană, pentru care studiul și rugăciunea erau principala activitate, depindeau material de ajutorul dat de diaspora. Caritatea în folosul savanților și al sărmanilor din Țara sfântă era percepută în diaspora ca o îndatorire religioasă esențială. Se punea chiar cu regularitate problema de a ști dacă nu era mai urgent să fie ajutați acești frați îndepărtați, decât să fie remediate necazurile imediate ale comunității, și se întocmeau regulamente care interziceau folosirea în alte scopuri a fondurilor adunate pentru țara lui Israel. De altfel, anumiți escroci încercau periodic să exploateze forța acestui imperativ, dându-se drept emisari palestinieni sau folosind fraudulos acreditări perimate[39]... Chiar în Țara sfântă, gestionarea darurilor provenind din diaspora era în întregime în mâinile sefarzilor, singurii răspunzători în fața otomanilor de plata impozitului datorat de colectivitatea evreiască palestiniană, până când, *hasidim* au reușit să se emancipeze de această tutelă[40]. În diaspora, colectarea, concentrarea și trimiterea sumelor adunate erau adesea asigurate și controlate de organizații centralizate, cu ramificații multiple. Notabilii locali sau regionali care își asumau această sarcină puteau purta titluri pe cât de prestigioase pe atât de ambigui, precum „maestrul" sau „prinț al pământului lui Israel[41]". Impunând contacte și colaborări la scară internațională, centralizarea sistemului de ajutor pentru Țara sfântă avea de altfel ca efect întărirea legăturilor între înșeși comunitățile din exil.

Un rol asemănător și totodată deosebit l-au jucat, din secolul al XVI-lea până în secolul al XX-lea, emisarii trimiși regulat în diaspora de instituțiile și comunitățile evreiești din Țara sfântă în căutare de fonduri. Acești emisari erau savanți, și-i vedem adesea

intervenind în viața internă a comunităților pe care le vizitează, prevalându-se de autoritatea pe care le-o conferă știința și, îndeosebi, originea lor. Ei erau întrucâtva Țara sfântă care venea să se întâlnească cu diaspora. Prezența lor fizică întruchipa visul și le oferea evreilor din exil prilejul de a pipăi ceva din realitatea pământului lui Israel. Dar pentru comunități, ei erau, de asemenea, singura cale de a intra în contact cu *alți* evrei, cum se întâmpla atunci când un sefard străbătea Lituania sau un așkenazit vizita Yemenul[42]. Periplurile îndelungi ale emisarilor, incontestabilul lor prestigiu și nevoile pe care le reprezentau manifestau legăturile de dependență ce uneau pământul lui Israel cu diaspora și consfințeau totodată caracterul central al Țării sfinte — mai presus de orice ca loc de studiu și de rugăciune. Acțiunea lor făceau ca pământul, cel din vis, ca și cel care avea nevoie de bani, să îndeplinească o funcție dublă și ambiguă între afirmarea unității lumii evreiești și revelația, în dezrădăcinare, a ireductibilei sale diversități.

Călători și „geografi"

Să primești o scrisoare de la o rudă sau de la un prieten instalat definitiv în Țara sfântă sau să asculți relatările unui emisar în trecere nu erau încă, pentru evreul din exil, decât un mod indirect de a percepe realitățile palestiniene. Cel mai bun mijloc de a le descoperi, fără a merge până la emigrarea propriu-zisă, era pelerinajul[43]. Ca fenomen medieval, pelerinajul pe pământul lui Israel nu are totuși decât puțin de-a face cu modelul său antic, pe care distrugerea Templului l-a făcut în mod definitiv inutil. El nu constituie prin nimic o obligație religioasă și nu se găsește nici o prescripție în legătură cu el în marile coduri ale Legii evreiești. Călătoria la Ierusalim nu este nicăieri prezentată ca un act normativ, și nici chiar literatura etică nu o recomandă ca pe un act de penitență. Pelerinajul în Țara sfântă era totuși valorificat de comunități, iar pelerinii se bucurau de un prestigiu de netăgăduit, chiar dacă erau

siliți să țină seama de ostilitatea lesne de înțeles a soțiilor și a familiilor abandonate. Karaiți din Crimeea, plecați în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, erau astfel onorați la întoarcere cu titlul de „hierosolimit" (*ieruşalmi*), titlu păstrat până la moarte și care era gravat pe mormântul lor. Mulți porneau la drum în urma unei făgăduieli făcute într-un moment greu, de exemplu, cu prilejul unei epidemii, sau drept mulțumire pentru un eveniment fericit. Plecarea era precedată de o pregătire psihologică; se încerca să se obțină iertarea tuturor celor jigniți, oamenii își promiteau să-și schimbe viața la întoarcere. Dar se știa că își asumau riscuri mari și trebuiau să găsească o modalitate de a-și acoperi cheltuielile de călătorie. Unii plecau cu economiile lor, alții încercau să câștige într-o comunitate suma necesară pentru a ajunge la următoarea, savanții predau lecții sau vindeau o carte tipărită pe drum.

Relatarea pe care mulți dintre acești pelerini, dintre care unii vestiți, iar alții mai puțin vestiți, au lăsat-o cu privire la periplul lor este un bun mijloc de a înțelege semnificația pe care ei i-l dădeau și modul în care percepeau locurile și populațiile întâlnite în drum. Multe dintre aceste povestiri sunt adevărate ghiduri religioase și totodată turistice, comerciale și financiare, un fel de manuale practice pentru călători. Dar în general, ele sunt mult mai mult decât atât. Țara sfântă ca realitate din Orientul Apropiat nu este deloc singurul și, uneori, nici chiar principalul obiect al acestor narațiuni. Notăm astfel o mare diferență de atitudine, în secolele al XII-lea și al XIII-lea, între pelerinii sefarzi și aşkenaziți. În timp ce aceștia din urmă se concentrează asupra locurilor sfinte și asupra relatărilor minunilor care le înconjoară, cei dintâi au grijă să menționeze toate realitățile pe care le întâlnesc, fie ele evreiești sau nu, și își presară relatările cu notații economice, politice sau etnografice. Călătorii evrei italieni din secolele al XV-lea și al XVI-lea manifestă, în ceea ce-i privește, o universalitate a interesului, o acuitate a observației și o preocupare comparatistă cu totul remarcabile, căci a pleca în Țara lui Israel era și pentru ei un mod de a descoperi lumea în bogata ei diversitate. Mai mult decât

atât, granițele geografiei pelerinajului nu se confundau deloc cu cele ale Țării sfinte *stricto sensu*: unele teritorii, situate în apropiere, Siria, Irakul, marcate de o prezență evreiască veche și prestigioasă, se bucurau în realitate de un statut echivalent.

Pe de altă parte, să te duci în Țara lui Israel nu implica deloc să-i vizitezi toată întinderea, nici să-i studiezi toate aspectele. Karaiții nu se duceau decât la Ierusalim, căci nu puteau găsi decât acolo o comunitate karaită. Nenumărați călători nu explorau mai mult decât Galileea. În plus, orice nouă vizită le părea tuturor ceva deja cunoscut. Foarte solicitate de pelerin, locurile și peisajele nu se ofereau niciodată în mod inocent privirilor sale. Iar surpriza pe care o puteau stârni în el dădea naștere mai mult unui sentiment de stranie familiaritate decât conștiinței unei confruntări cu necunoscutul. Astfel, în secolul al XII-lea, călătorul Petahia din Regensburg povestește că după ce a vizitat mormântul lui Iuda Prințul, editorul *Mișnei*, a întâlnit un descendent în viață al acestuia, un anume Nehorai, el însuși fiu al unui anume Iuda, și care deținea un arbore genealogic ce-i dovedea nobila ascendență... N-avem de-a face aici cu nici un fel de înstrăinare! Deplasarea locală ne permite în primul rând să potrivim unele cu altele mărturiile scrise (*Mișna*, arborele genealogic) ale unei continuități temporale liniștitoare, de altfel mai puțin istorică decât ciclică (înnoirea circulară a generațiilor). Pelerinul obține pe locul pelerinajului său confirmarea unei filiații și a unei unități care sfidează de fapt desfășurarea timpului și explozia spațiilor. La sfârșitul secolului al XV-lea, comentatorul italian Obadia din Bertinoro, în a sa *Scrisoare din Ierusalim*, este, de asemenea, stupefiat să descopere trecutul evreiesc prezent și încarnat în pământ: el se minunează văzând că locurile și-au păstrat numele biblice și că ciorchinii de struguri dintr-o anumită vale sunt tot excepționali de mari[44]... Pământul nu este acolo decât ca o reflectare palpabilă și vie a Cărții. Litera este cea care primează asupra oricărei considerații istorice sau geografice. Uneori, tradiția prezenței mormântului unui sfânt într-un loc dat se impune doar din cauza înrudirii dintre numele sfântului și al

locului. Două litere comune, chiar una singură sunt de ajuns. La Kfar Nahum se va duce să cinstească mormântul profetului Naum și al lui R. Tanhuma, înțelept palestinian din secolul al IV-lea; la Hukuk îl vom întâlni pe cel al lui Avacum[45]...

Relatările imaginare și descrierile stereotipe se amestecă ușor cu observațiile imediate și cu impresiile personale ale călătorului și formează un ecran între cititor și realitate. În plus, cu excepția Zidului de vest al muntelui Templului și a peșterii profetului Ilie în Carmel, toate locurile sfinte vizitate sunt morminte. Vestigile unor sanctuare antice, sinagogi dezafectate și chiar locurile în care istoria sfântă relatează că s-au înfăptuit minuni în favoarea lui Israel[46] nu au devenit locuri de pelerinaj. Mormintele vizitate, dintre care au putut fi numărate peste cinci sute, atrag îndeosebi pelerinii din Orient și hasidici. Și uneori ai sentimentul că, pentru acești călători, Țara sfântă nu este, de fapt, decât o uriașă necropolă. Este cert că aceste morminte proiectează asupra spațiului explorat un anumit număr de repere temporale. Ele sunt inscripția geografică terestră a unor momente întemeietoare ale istoriei lui Israel pe pământul său, dar și în afara lui. Dar, fiind vorba îndeosebi de morminte de sfinți, de profeți și de savanți antici sau mai moderni, această geografie poartă urma unei istorii care, în fond, nu are vreo legătură intrinsecă cu locul, întrucât este vorba de o istorie a științei evreiești, care este independentă de datele de spațiu și de timp. Personajul înhumat este cel care conferă locului statutul lui de loc sfânt și care îi gratifică pe vizitatori cu minuni relatate necontenit. Și un cult este consacrat cel puțin în egală măsură învățăturii pe care a întruchipat-o, cât și lui însuși sau pământului care-l primește. Din această cauză, sperând că ne vindecăm, vom unge un membru bolnav sau dureros cu ulei din candelele aprinse pe mormântul lui sau cu o compresă cu praf din locul respectiv. Căci sfântul nu a murit, sufletul lui este mereu viu și activ pe locul înhumării sale. În vizitele efectuate de cabaliștii școlii din Safed, se creează o joncțiune între sufletul mortului și cel al credinciosului. Sufletul mortului recapătă atunci viață și

lumină, poate fi făcut să vorbească, se pot afla lucruri, secrete ale Torei, și aceeași viață și aceeași lumină urcă în sufletul vizitatorului. Vizita însăși este numită despărțire, divorț (*gherușin*) pentru că pelerinul se desparte, se desface din legăturile acestei lumi și se sfințește în cinstea Prezenței divine de acolo. Mormântul este un loc pentru a scăpa locului...

„Poartă a Cerului", Țara sfântă a pelerinilor este o realitate îndeosebi subterană. Mormintele vizitate sunt situate adesea în peșteri — și adeseori în peșteri care au fost golite de conținutul lor! Corpul venerat se consideră, în general, că este înhumat într-o a *doua* peșteră ascunsă și închisă, situată sub peștera deschisă și accesibilă. Copacul plantat în apropiere, care-și înfige rădăcinile în sol, este uneori un copac sacru, care nu poate fi tăiat și ale cărui fructe nu pot fi culese. Tot astfel izvorul care curge în apropiere este în general creditat cu o virtute deosebită, terapeutică, ceea ce nu este cazul cu apele „de suprafață", cu lacul Tiberiada, cu Iordanul sau chiar cu Marea Roșie. Cât despre Beniamin din Tudela, mare călător din secolul al XII-lea, el menționază existența, sub muntele Sion, a unei fabuloase peșteri care conține rămășițele regilor lui Israel, un sceptru, o coroană — o peșteră descoperită într-o zi din întâmplare, dar de atunci cu totul inaccesibilă...

Căci ceea ce îl preocupă pe pelerin, ceea ce caută și nu poate găsi niciodată cu adevărat pe pământul pe care calcă, este esența pământului lui Israel, adică un pământ simbolic, vector de sensuri, ascuns în adâncul măruntaielor pământului, aflat pe culmea firmamentului. O esență care evocă moartea (sub pământ și totodată supraviețuirea (în cer), niciodată viața simplă de aici, *pe* pământ și *sub* cer. Presărat cu vizite de morminte și de peșteri, itinerarul terestru al călătorului anticipează în mod straniu itinerarul subteran pe care, conform unei vechi tradiții, corpul evreului înhumat în diaspora îl va urma în timpul învierii, când Domnul îl va face să migreze din peșteră în peșteră, până în Țara sfântă, pentru a-i reda acolo viață[47]. Itinerar spiritual mai mult decât deplasare locală, călătoria pe pământul lui Israel are prin ea

însăși o virtute care depășește de departe destinația ei pământească: fără îndoială că din acest motiv un lider hasidic, precum Nahman din Wrocław, consideră că și-a îndeplinit misiunea de îndată ce a pus piciorul pe pământul sfânt, și hotărăște să plece fără întârziere[48]...

Nu ne vom mira, în aceste condiții, că problemele de geografie pură i-au preocupat rareori pe savanții evrei[49]. Comentatorii medievali sunt siliți să facă presupuneri pentru a interpreta pasajele din Biblie și din Talmud referitoare la geografia Țării sfinte, și rari sunt aceia care, întrucât s-au stabilit acolo, se pot baza pe propria lor observație. Aceste chestiuni nu capătă în realitate un caracter presant, decât atunci când au o incidență legală precisă, ceea ce nu poate fi cazul decât în Țara sfântă însăși: de aceea vedem rabini galileeni din Renașterea din secolul al XVI-lea întrebându-se cu gravitate și competență pe unde trece exact hotarul între pământul lui Israel și Siria, unde regulile anului sabatic nu se aplică cu aceeași strictețe, sau ce statut să recunoască unor anumite zone de graniță ale Țării sfinte, ținând seama de obligația de a respecta o a doua zi de sărbătoare[a]. Lucrul acesta rămâne în orice caz excepțional. Și în plin secol al XVIII-lea, Moșe Ierușalmi, un așkenazit probabil de origine poloneză, stabilit în Galileea, semnează pentru pelerini o descriere a pământului lui Israel care pretinde că este în întregime bazată pe propriile sale călătorii, în timp ce o studiere atentă a textului său ne arată că nu a călcat cu siguranță niciodată prin Hebron și Ierusalim, și că, pentru tot ce nu privește Galileea orientală, informațiile lui sunt puțin sigure și de mâna a doua. Astfel încât porecla lui de „Hierosolimitul" pare cel puțin uzurpată[50]...

Prima carte de geografie generală și palestiniană care a apărut în idiș este opera unui prozelit, Moșe bar Abraham, la începutul secolului al XVIII-lea[51]. Acest autor folosește două surse: una

[a] Cele trei sărbători de pelerinaj sunt în realitate celebrate două zile la rând în diaspora și o singură zi în Țara sfântă.

evreiască și ebraică, *Epistola despre drumurile lumii* de Abraham Farissol, scrisă la Ferrara în 1525, cealaltă creștină, traducerea germană a unei lucrări latine de Petrus Bertius, publicată pentru prima oară în 1600. Dar textul lui Moșe bar Abraham cuprinde două părți: una este consacrată diferitelor elemente legendare evreiești, precum tema celor zece triburi pierdute, preluate de la Farissol; cealaltă este o geografie generală, care include o descriere deosebit de dezvoltată a pământului lui Israel. Acest amestec neomogen de cultură științifică autentică, dar de origine creștină, și de curiozitate mitologică de origine evreiească este foarte semnificativ. Evreiască este geografia legendară, creștină geografia pozitivă. Iar evocarea Țării sfinte, așa cum este ea, adică în calitate de realitate geografică obiectivă, este în întregime inspirată din Bertius și nu apare decât în partea „creștină" a lucrării. Ca și cum, lipsită de dimensiunea ei mitică, Palestina nu mai făcea parte sau nu mai făcea pe deplin parte din universul mental evreiesc...

Nostalgie

Este fascinantă ambiguitatea legăturilor pe care, în decursul secolelor, Israelul exilat le-a stabilit cu pământul său și pe care însăși observația pelerinului sau grija descriptivă a geografului nu reușesc să o suprime! Mai bine decât orice analiză poate că, la urma urmelor, o scurtă povestire a laureatului premiului Nobel de literatură israelian, Shmuel Yosef Agnon, care se inspiră din vechile tradiții evreiești, exprimă cel mai bine natura acestei ambiguități[52]:

Medicii îl sfătuiesc pe un bătrân bolnav să bea lapte de capră. Dar capra lui dispare din când în când fără ca vreo căutare să permită să se afle unde se ascunde. Ea se mulțumește să se întoarcă singură cu ugerul plin de un lapte „mai dulce decât mierea și cu gustul paradisului". Pentru a lămuri misterul, fiul bătrânului se folosește de o stratagemă: el leagă o sfoară de coada caprei și, de

îndată ce ea dă semn că vrea să plece, el apucă sfoara și urmează animalul. Acesta îl conduce la intrarea unei peșteri unde începe o îndelungată călătorie subterană, „de o oră sau două, sau poate de o zi sau două". La celălalt capăt al tunelului, tânărul descoperă în curând o țară minunată pe care o identifică lesne: pământul lui Israel. El înțelege că animalul dă un lapte atât de bun pentru că se hrănește acolo, lângă Safed, cu roșcove cărnoase și dulci și pentru că bea apă din fântânile din Țara sfântă. Văzând oameni „asemenea îngerilor" întâmpinând sfântul sabat, tânărul hotărăște să nu se mai întoarcă acasă. Cu un pic de cerneală specială din aceea pe care scribii o folosesc pentru a scrie sulurile Torrei, el redactează un bilet pentru tatăl său și îl strecoară în urechea caprei, cu speranța că, văzând-o că se întoarce, acesta o va mângâia, ea va mișca urechile, iar biletul va cădea. Capra se întoarce, dar nu mișcă urechile, iar bătrânul disperat crede că fiul său a murit, că vreun animal sălbatic l-a mâncat pe drum. De mânie ucide capra, și abia atunci biletul cade. Citindu-l, bătrânul își dă seama că are noi și mai grave motive de a se lamenta: în timp ce ar fi putut ca „dintr-un salt" să ajungă în Țara sfântă, iată că acum capra e moartă, ghidul a dispărut și iată-l osândit pentru totdeauna „să-și piardă zilele în exil"! De atunci intrarea peșterii a rămas acunsă privirilor. Și nu mai există nici o „scurtătură" pentru a ajunge pe pământul lui Israel. Cât despre fiul bătrânului, „dacă n-o fi murit", duce acolo o viață fericită și tihnită...

Bătrânul bolnav este poate Israel, iar laptele care-l ține în viață, visul carnal și totodată eteric despre un pământ îndepărtat. Dar acest pământ, cu toate că există, este un pământ de vis, exilat la celălalt capăt al timpului și spațiului, într-un timp care nu mai este timp, într-un spațiu care nu mai este spațiu. Oamenii care-l locuiesc sunt deja îngeri, și doar o umilă capră a păstrat instinctul firesc și totodată tainic care-i permite să se ducă acolo. Călătoria subterană, singura care poate să ducă acolo, are ceva comun cu moartea și cu învierea. Și dacă accesul, până una alta, este practic interzis,

trebuie ca lucrul acesta să fie determinat de vreo greșeală. În mâinile bătrânului – în mâinile lui Israel – rămâne doar biletul acesta scris cu cerneala cu care se scriau sulurile sfinte: Cartea care vorbește despre pământ și îl făgăduiește...

În era contemporană, o mică parte a poporului evreu, parcă întinerită brusc, nu se va mai mulțumi cu făgăduiala. Din vis ea va încerca să facă o realitate. Din acțiunea politică și pionieră, „scurtătura" care duce în sfârșit la reînrădăcinarea dorită cu pasiune. Departe de a fi o răsturnare brutală, totuși, această modernitate a pământului nu va conteni niciodată să se hrănească cu imaginile revizitate ale vârstei ei antice și medievale. Galvanizați de contactul înviorător cu ideologiile și naționalismele unei Europe în fierbere, militanții evrei din timpurile noi vor putea oare să exorcizeze vreodată cu totul seducțiile Cărții și să-și croiască fără ea drumul nesigur spre un pământ nesigur?

METARMOFOZE

5. PĂMÂNTUL REGĂSIT

În timpul secolelor de dispersie, sensul cuvintelor „Sion" și „exil" a dovedit, după cum s-a văzut, o uimitoare mobilitate, în timp ce aceste două concepte rămâneau mereu legate organic. Dacă a existat un exil, lucrul acesta s-a datorat faptului că a existat Sionul; exilul nu putea fi gândit decât prin referire la un pământ pierdut. Totuși exilul și pământul despre care se vorbea, spiritualizate, trecuseră mult de cealaltă parte a realităților istorico-politice, Sionul îndeplinind rolul unei patrii metafizice, pe care o luai cu tine acolo unde te duceai. De-a lungul acestui parcurs, religia slujise drept liant pentru populațiile evreiești diseminate. Pământul lui Israel era întrucâtva mitul întemeietor al acestei religii, în timp ce evreii erau de multe generații profund separați de entitatea geopolitică palestiniană. Devenit atât de abstract, pământul nu putea funcționa decât ca un simbol, și nu putea să nu piardă o bună parte a încărcăturii sale emoționale, cel puțin în inimile celor ce începeau să-și îndrepte privirile în afara lumii evreiești.

„Aici" și „acolo"

În orice caz, complexitatea legăturii evreului cu pământul nu se atenuează odată cu intrarea în modernitate, ale cărei consecințe, cele mai importante, vor fi la termen, emanciparea și corolarul ei,

integrarea. Dimpotrivă, ea se înzestrează cu noi semnificații, care se adaugă celor deja existente.

La Spinoza, filosoful de origine marană din secolul al XVII-lea, apoi la Moses Mendelssohn, părintele mișcării iluministe evreiești berlineze din secoului al XVIII-lea, *Haskala*, și unul și celălalt considerați întemeietorii gândirii evreiești moderne, pământul lui Israel îndeplinește un rol periferic[1]. După opinia celui dintâi, de când Israel nu-și mai exercită suveranitatea pe pământul său, caracterul său de popor ales a dispărut. Pământul lui Isarael nu constituie obiectul unei griji deosebite din partea Creatorului, nici o sfințenie specifică nu are legătură cu el. Astfel stând lucrurile, cunoscând caracterul schimbător al lucrurilor omenești, și presupunând că principiile religiei lor vor conteni să le înmoaie inimile, Spinoza admite foarte bine că într-o zi evreilor li se va prezenta prilejul de a-și reînființa imperiul[2]. Spinoza, și după el Mendelssohn, avocatul ieșirii din ghetou, îi transformă pe evrei într-o nație printre nații. La discipolii celui de al doilea, ideea unui Ierusalim simbolic, imagine a mântuirii, duce în curând la cea a unei misiuni a lui Isarel pe lângă păgâni. Această tendință, care se schițează în gândirea evreiască din secolul al XVIII-lea, va precumpăni timp de aproape două secole, cel puțin în Occident. Revoluția franceză, care-i face pe evrei cetățeni în 1790–1791, apoi războaiele napoleoniene, ce extind emanciparea la alte țări din Europa, oferă o legimitate nouă acestui tip de considerații.

Curentele de gândire care iau naștere ca urmare a acestei dinamici subliniază caracterul universal al misiunii lui Israel. Așa stau lucrurile la evreii reformați din Germania, în secolul al XIX-lea, care caută să ofere asupra religiei evreiești imaginea cea mai acceptabilă de către mediul înconjurător neevreu, o imagine „civilizată", adaptată la modernitatea la care se angajează iudaismul, dornic de a obține o emancipare legală, ce întârzie să vină, în pofida integrării din mers. Cărțile de rugăciune de la slujbele religioase berlineze de la începutul secolului modifică sau omit pasajele ce-l cheamă pe Dumnezeu să adune poporul lui Israel

să să-l readucă pe pământul lui[3]. Reformații nu speră și nu doresc să se întoarcă la Ierusalim pentru a reconstrui acolo Templul. Începuturile reformei în America inspirate de modelul german, sunt și ele marcate de această tendință de a suprima referirile la întoarcerea în Sion. Dar reformații germani sunt cei care vor merge cel mai departe pe această cale, investindu-și toate speranțele în emanciparea pe pământul lor de adopție. În neoortodoxia însăși, un curent totuși diametral opus reformei evreiești, tot în Germania, și care urmărește să împace respectarea riguroasă a legilor și obiceiurilor iudaismului rabinic cu exigențele societății moderne, independența lui Israel pe pământul său în perioada antică, nu mai joacă nici ea un rol primordial. Asistăm aici la o alunecare fundamentală în raport cu viziunea tradițională care asocia simbolului abstract o localizare pământească, desigur îndepărtată, dar mereu prezentă.

Acești gânditori și aceste mișcări desprind în cele din urmă prezentul și viitorul evreilor de o legătură oarecare cu pământul lui Israel și elimină orice vis de reînființare viitoare a unui stat evreiesc: ei deteritorializează simbolul. Speranțele mesianice sunt transferate pe pământul european. În aceasta constă principala noutate. Iudaismul din Europa Centrală joacă un rol important în conceptualizarea acestei faze inedite a istoriei relației evreilor cu Sionul. Să fie oare din cauză că integrarea a precedat acolo emanciparea legală și că un asemenea decalaj i-ar fi făcut pe avocații ei să dea dovadă de oarecare zel în sensul universalismului? În orice caz, prețul unei integrări reușite trecea printr-o detașare de pământul lui Israel: țara de adopție trebuia construită ca un nou Ierusalim. În unele medii neevreiești, atașamentul evreilor față de pământul lui Israel era perceput ca intrând în contradicție cu tendința crescândă de contopire cu societatea înconjurătoare. Lucrul acesta era valabil și pentru Franța, dar, în Europa Centrală, evreii mai trebuiau să *merite* cetățenia deplină la care aspirau.

În timp ce gânditori precum reformatul Abraham Geiger, neoortodoxul Samson Raphael Hirsch sau iluministul evreu est

european Nahman Krochmal se fac în secolul al XIX-lea, fiecare în felul său, purtătorii de cuvânt ai acestei despărțiri, alte voci, mai nuanțate, se fac totuși auzite în aceeași regiune. Astfel este cea a istoricului Heinrich Graetz, eminent reprezentant al unei „Științe a iudaismului"[a] care se elaborează și ea într-o reginune germanică. În timp ce reformatorii evrei din sfera de influență a lui Mendelssohn se străduiesc să nege natura politică a iudaismului, pentru ca acesta să nu fie acuzat că este un stat în stat, Graetz afirmă limpede contrariul și insistă asupra dimensiunilor politice și geografice ale iudaismului. După opinia lui, „Tora, națiunea israelită și Țara sfântă sunt legate între ele printr-un raport aproape magic, sunt indisolubil unite printr-o legătură indestructibilă[4]". Poporul evreu și-a elaborat identitatea în deșert înainte de a intra pe pământul lui Israel, a trebuit să facă la fel după dispersare, dar și să-și păstreze integritatea în afara țării mamă, prin credința într-un viitor mesianic. Între trecutul istoric și mântuirea viitoare pe pământul strămoșesc, există exilul, în care Israel cunoaște o viață intensă, ce acoperă golul teritorial. Pentru Graetz, iudaismul este cu totul indisociabil de pământul lui Israel, în timp ce încearcă să legitimeze viața evreiască în interiorul ordinii politice și sociale europene. Din acest punct de vedere, el se situează undeva între ortodocși și reformați și, făcând din suveranitatea politică esența iudaismului, el deschide în mod incontestabil calea reflecției naționaliste evreiești care trebuia, pe de altă parte, să preia multe lucruri din dezvoltarea diferitelor naționalisme europene din aceeași epocă.

Ca și evreii germani, evreii francezi, inclusiv cei mai conservatori, nu se consideră în exil și încearcă puțină nostalgie pentru Ierusalim. Aceștia se consideră o religie și nu un popor, iar

[a] În germană, *Wissenschaft des Judentums*, curent de gândire ce s-a dezvoltat în rândurile intelectualilor evrei din secolul al XIX-lea, pe urmele mișcării iluministe evreiești berlineze și care a încercat să prezinte științific, atât în interiorul cât și în afara comunității evreiești, aspectele culturii și istoriei iudaismului, cele mai apte să ajute la recunoașterea acestora.

Sionul nu mai este pentru ei decât un fragment de memorie istorică. Și ei cred în misiunea lui Israel în diaspora. Pierderea Alsaciei și a Lorenei, în 1871, creșterea antisemitismului, al cărui campion devine extrema dreaptă antirepublicană, afecțiunea față de valorile de libertate egalitate și fraternitate îi determină în mod firesc pe evreii francezi să adere la regimul republican. Pentru ei, Revoluția a realizat marile idealuri de justiție și de progres ale iudaismului, iar Republica îi continuă opera construind o societate bazată pe aceleași idealuri. Între Franța republicană și evrei exista astfel nu doar o comunitate de interese, ci și o comunitate de identitate. Orientalistul evreu James Darmesteter avea să teoretizeze acestă sinteză a valorilor evreiești progresiste și franceze. Încă de la prima generație a emancipării, câteva voci, precum cele ale lui Alexandre Weill și Joseph Salvador, s-au exprimat în favoarea unei combinații mai mult sau mai puțin asemănătoare. Acest franco-iudaism avea să îndeplinească trecerea de la „evreu" la „israelit", și să ajungă la părăsirea, cel puțin aparentă, a noțiunii de popor evreu, anume a unei culturi și a unei identități colective care depășeau cadrul riturilor și credințelor religioase.

În Statele Unite, Simon Wolf, liderul organizației B'nai Brith[a], declara în 1888 că Statele Unite erau „casa noastră, Palestina noastră", adăugând: „Nu avem nici o altă ambiție, decât să prosperăm pe acest pământ de adopție la al cărui progres material social și intelectual am contribuit[5]". De acum înainte, religia este cea care-l definește pe evreu, astfel încât același Simon Wolf preferă să fie numit iudeu mai de grabă decât evreu sau israelit, doi termeni care au după opinia lui un sens tribal. În Franța, după cum se știe, termenul de israelit se va bucura de favoarea omologilor lui Wolf, pentru că este perceput ca lipsit de orice conotație peiorativă, precum și de orice semnificație națională. Diversitatea terminologiilor nu ascunde astfel prin nimic unitatea

[a] Organizare evreiască structurată după modelul ordinelor masonice, în loji și capituri, întemeiată în Statele Unite în 1843.

inspirației care dirijează la constituirea lor. Întrucât dimensiunea religioasă este cea care prevalează, altor evrei de tendință liberală nu le este greu să sublinieze caracterul universal al mesajului iudaismului, valabil pentru întreaga omenire și nu rezervat doar unei secte separatiste. Apartenența confesională și aculturația nu intră deloc în conflict în acest cadru. Chiar după întemeierea sionismului politic, Gustave Kahn nu a șovăit să scrie în coloanele ziarului *Le soir* din Bruxelles, oferind un ecou socialist și universalist declarațiilor lui Wolf: „Noul Ierusalim va fi tot pământul, tot pământul socialist[6]". În sfârșit, pentru un gânditor precum Hermann Cohen „Pământul făgăduinței" este lumea morală, așa cum se desfășoară ea de-a lungul istoriei, în timp ce, după opinia lui Franz Rosenzweig, reteritorializarea poporului evreu — care este un „popor al lumii" — ar fi un regres. Pământul lui Israel, în deconectarea lui de realitate, se confundă cu universalul...

Problema evreiască avea să se rezolve în locurile dispersării și nu în Palestina sau în vreo țară oarecare rezervată doar evreilor. Între „aici" și „acolo", unele medii acordau în mod clar preferință lui „aici". Limba idiș avea un cuvânt pentru a desemna această alegere: *doikeyt*, adică „a fi aici", prin opoziție cu „a fi acolo" al sioniștilor și al naționaliștilor teritorialiști evrei. „A fi aici" exprima un atașament trainic la pământul pe care locuiau evreii și o împotrivire crâncenă față de implantarea lor într-o altă unitate teritorială specific evreiască; aceasta nu implica, în schimb, nici o ostilitate de principiu față de emigrare. În aceeași epocă se semnalează plăcerea de a proclama profunzimea și vechimea rădăcinilor evreilor pe pământul lor de adopție. Evreii liberali și asociațiile lor, cei care propovăduiau rusificarea sau polonizarea colegionarilor lor, aveau încredere în prezentul și în viitorul diasporei. Ei nu cereau din acest motiv fuziunea totală cu societatea înconjurătoare, adică renunțarea la orice identitate evreiască. Crezul era integrarea. Eroii din care afirmă că descind adepții acestui curent când se apleacă asupra trecutului evreiesc nu sunt

nici regi nici războinici, ci Profeți al cărui mesaj universalist permite reunirea iudaismului istoric cu creștinismul. Se încearcă, de fapt, cu orice preț, să se găsească afinități spirituale și istorice de ajuns de puternice cu populațiile gazdă. La aceasta se adaugă o fervoare patriotică ce nu conține să-i contabilizeze pe evreii morți pe câmpul de onoare, pentru cea mai mare glorie a țării lor de primire...

În paralel cu patrioții care caută rezolvarea problemei evreiești în integrare, naționaliștii diasporici își îndreaptă speranțele într-o altă direcție. În timp ce pentru primii a fi evreu ține de simpla apartanență confesională, ceilalți așază înainte națiunea. Aceste două curente ale timpurilor moderne se dezvoltă în contexte foarte diferite. Naționalismul diasporic ia naștere în mediul est european, în timp ce patriotismul evreiesc își are rădăcinile în societățile în care evreii sunt deja emancipați sau cel puțin integrați. Naționaliștii diasporici sau autonomiști cred în posibilitatea ca neamul evreiesc să prospere pe pământurile din diaspora, fără să fie nevoie de a-l muta și de a-l aduna într-un loc anume. Ei sperau să obțină de la guvernele țărilor gazdă ca acestea să acorde egalitate civică evreilor ca indivizi și totodată să-i recunoască drept minoritate națională cu drepturi definite legal, îndeosebi în domeniul culturii, de exemplu cu finanțarea unor școli în limba idiș de către stat. Revendicările lor depășeau cadrul exigențelor de emancipare și de integrare; ele dovedeau de fapt imposibilitatea realizării unor asemenea exigențe în țările în cauză. Bundul[a] socialist și „folkiștii", un mic partid național-autonomist, apărau în acest plan poziții asemănătoare. Bundul chema la o autonomie culturală bazată pe limba idiș și cerea pentru comunitatea evreiască dreptul de a trăi ca minoritate națională. Considerat părintele întemeietor al naționalismului diasporic, istoricul Simon Dubnov insista în scrierile sale asupra autonomiei de care evreii se bucuraseră efectiv

[a] Prescurtare în idiș pentru *Algemayner Yidisher Arbeter Bund fun Lide, Poyln un Rusland* (Uniunea generală a muncitorilor evrei din Lituania, Polonia și Rusia). Mișcare socialistă întemeiată la Vilnius, în clandestinitate, în 1897.

în diaspora, în perioada postbiblică, o autonomie recunoscută legal, a cărei existență în Europa de Est fusese clar dovedită de instituții precum Consiliul celor Patru Țări în Polonia, sau Consiliul din Lituania. În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, această autoguvernare, explica el, le îngăduise evreilor polonezi să-și creeze propria cultură națională. Asemenea analize îi determinau, firește, pe naționaliștii evrei să vrea să colaboreze cu alte naționalități europene lipsite de putere, pentru a crea în Europa de Est un cadru multinațional, apt să îngăduie tuturor acestor grupuri, inclusiv evreilor, să-și dezvolte cultura lor proprie, ca și în trecut. Era o viziune optimistă, care mai exista încă în anii 1930 printre apărătorii unui viitor evreiesc în diaspora.

Tot în Europa de Est, mișcarea evreiască a Luminilor, care, după cum am văzut, s-a născut în Germania, cunoaște o nouă înflorire în secolul al XIX-lea. Spre deosebire de diferitele curente menționate până acum, *Haskala* est-europeană, care vede în emanciparea culturală o etapă preliminară emancipării politice acordă un loc deloc neglijabil Sionului în producțiile ei, fie și doar prin întoarcerea la modelele literare scripturare. Dar Sionul acestor autori este o idee, o legendă, o iluzie, încă foarte îndepărtată de realitatea pământului lui Israel[7]. Pentru ei, pământul este iarăși — și mai înainte de orice — Cartea, o imagine alimentată de secole de tradiție religioasă, căreia doar Cartea, recitită necontenit, îi conferă o oarecare consistență. Pentru integraționiști, ca și pentru naționaliștii diasporici, Palestina depinde îndeosebi de memorie, de o memorie amenințată de uitare, o memorie fără întoarcere.

Această memorie fără întoarcere este și cea a ortodocșilor, chiar dacă ei par să nu aibă decât puțin în comun cu toate aceste feluri de „noi evrei", apăruți în Occident și în Europa de Est, născuți din despărțire sau aspirând să o îndeplinească. Memoria lor cu privire la Pământul făgăduinței este locuită de continuitatea unui trecut idealizat, care se proiectează într-un viitor mesianic, el însuși înțeles ca o reinstaurare a suveranității evreiești. *A priori*, pentru

ortodocși, evreii sunt o națiune religioasă, poporul lui Dumnezeu, și, pentru a relua o formulă curentă în idiș, ei se definesc mai întâi ca *toyre traye*, „credincioși Torei". Adunarea lor pe pământul lui Israel nu se poate face fără intervenția puterii divine; ea nu depinde doar de voința omenească. Șederea în diaspora nu este, în principiu, pentru ortodocși un scop în sine, așa cum putea fi cazul pentru integraționiștii și naționaliștii diasporici, ci o etapă preliminară al cărei capăt nu este totuși previzibil. Ea este considerată un exil, o pedeapsă pentru greșelile săvârșite, și, totodată, este cadrul realizării unei misiuni spirituale a evreilor ca popor ales. Eforturile omenești pentru a-i pune capăt sunt zadarnice, chiar scandaloase. Înțelegem din acest moment reacțiile negative pe care renașterea națională evreiască la va stârni mai târziu în aceste medii. Fapt este că ortodoxia nu este un ansamblu monolitic, iar pozițiile ei au fost plurale, atât în ceea ce privește emanciparea, cât și cu privire la sionism.

În acest secol al XIX-lea, în plină efervescență, oricare ar fi mediul spre care ne întoarcem, înțelegerea evreiască a pământului pare a fi întotdeauna interesată de un trecut idealizat, un prezent simbolic și un viitor mesianic. Literatura produsă de oamenii *Haskalei* în Europa de Est poartă în ea toate elementele unui pământ mitic a cărui putere de seducție este poate cu atât mai irezistibilă cu cât evreul, departe de a fi despărțit doar de pământul strămoșesc, este, de fapt, despărțit de orice pământ cultivat. Fără îndoială ar fi prea mult să generalizăm în acest domeniu și au existat ici și colo câteva excepții la această dezrădăcinare, legată de interdicțiile care au apăsat vreme îndelungată asupra evreilor pe pământul creștin. În lumea musulmană, în plus, legătura evreului cu pământul locului său de reședință a fost mai puțin abstractă. Fapt este că, de regulă, a poseda pământul și a-i aparține nu este ceea ce caracterizează condiția existențială a evreului în diaspora. Acest raport de străin față de pământ este chiar unul dintre reproșurile care i se fac. Evreul este străin atât față de pământul său istoric, transformat în memorie „unificatoare", cât

și față de pământul pe care nu-l poate dobândi sau cultiva. O dublă ciudățenie de natură să consolideze un raport mitic cu orice pământ, oricare ar fi el.

Una dintre caracteristicile mișcării evreiești a Luminilor în perioada ei de maturare este insistența ei didactică asupra dezvoltării și autoeliberării evreului ca om nou, umanist, conștient de emoțiile sale, prieten al rațiunii și al inteligenței, al artei și al naturii, fapt prin care se deosebește limpede de evreul din ghetou[8]. Mulți dintre reprezentanții săi se instalează astfel într-o viziune idealizată nu numai asupra omului, ci și asupra naturii. Literatura arcadiană[a] a Europei din secolele al XVI-lea și al XVII-lea le servește drept surse de inspirație; ea este transpusă în poezia și drama ebraice, cu munți veșnici, locuințe acoperite de frunziș, cu turme și păstori. Servind drept convenție literară, această natură înlocuiește întrucâtva și ortodoxia dispărută, Ea introduce o noutate radicală față de natura religioasă, care încă mai domină cultura comunităților evreiești. Natura și peisajul strecoară tulburarea și subversiunea într-o tradiție literară centrată până atunci asupra Textului. Ele o deschid spre exterior, dar spre un exterior imaginar.

Această natură și acest peisaj sunt cele pe care scriitorii evrei din Europa de Est le vor folosi pentru a promova un ideal de înnoire pe pământul lui Israel, care este el însuși o subversiune în contextul momentului, dominat de crezul integrationist. Acest ideal este totuși foarte îndepărtat de pragmatism. Autorii nu sunt încă în măsură să le ofere cititorilor un plan secund firesc, realist. Ei creează cel mult un mediu istoric pentru intriga lor, servindu-se de imaginație. Acest pământ pe care îl evocă nu are nimic de-a face cu Palestina modernă și de altfel nici cu filosofia sionistă în gestație sau cu vreo oarecare fervoare religioasă. La ei, realitatea geografică și topografică joacă un rol minor. Viziunea lor asupra

[a] Din Arcadia. În poezia bucolică greacă și latină, Arcadia este țara unei fericiri calme și senine. Literatura Renașterii a înnoit această ficțiune prelungită în arta clasică.

pământului lui Israel este dependentă îndeosebi de evocările biblice. Dar flora, fauna și peisajele din textele scripturale sunt de o sărăcie jenantă. Lipsa unei descrieri pitorești a Palestinei este atunci compensată printr-o evocare pastorală a naturii. Astfel, pământul povestit ia naștere din întâlnirea și combinarea tradiției biblice cu literatura arcadiană occidentală... O combinație care se apropie de concepția iudaismului în Europa din acea epocă. Un pământ „aculturat" este proiectat pe pământul lui Israel, pământ abstract, nevăzut niciodată, unde se exprimă nostalgia față de gloria unui trecut național eliberat din lanțurile asupririi și izolării.

Aceste preocupări își găsesc cea mai bună exprimare la Abraham Mapou, în romanul său liric *Ahavat Tsion* („Iubirea pentru Sion"), apărut în 1853, o idilă pastorală inspirată lingvistic și topografic din Biblie, totul de factură romantică. Este primul roman ebraic în care autorul se proiectează într-un peisaj biblic. Mapou a fost influențat de scrierile franceze din secolul al XVIII-lea și de operele lui Eugène Sue. Pământul lui Israel descris de el este rodul acestui amestec, pământ idealizat prin Biblie și reidealizat prin inspirația pastorală europeană. Friedrich von Schiller și alții îi ajută pe scriitori ebraici în acestă transpunere; la ei evocările Țării sfinte se inspiră din „Melodiile ebraice" de George Byron, scrierile lui Chateaubriand, Lamartine, Heinrich Heine, Walter Scott, William Blake. Această vogă romantică ce domină literatura evreiască a Luminilor atinge culmea în opera lui Miha Iosef Lebensohn. În *Chirei bat Tsion* („Cântecele fiicei Sionului"), 1851), Ierusalimul se află pe malurile Iordanului și întrunește toate atributele Țării sfinte cu cedri, măslini, curmali, vii, lapte și miere, alături de toate elementele pastorale, copaci, flori, izvoare care țâșnesc și primăvară veșnică. În *Șlomo ve-kohelet* („Solomon și Kohelet"), un poem în două părți, care figurează în aceeași culegere, totul se petrece primăvara cu un Solomon îndrăgostit de o păstoriță. Numele locurilor sunt preluate direct din Biblie (Liban, Galaad, Carmel etc.) Dar trăsăturile mediului înconjurător european sunt proiectate asupra pământului

lui Israel. Lebensohn poate astfel să evoce în opera lui peisajul înzăpezit al Lituaniei sale, un decor mai degrabă rar în Scriptură, și să descrie văile acoperite cu zăpadă ale Libanului! Vom întâlni mai târziu, în literatura de pionierat scrisă la fața locului, în Palestina, de către sioniști înflăcărați, aceeași preluare de elemente din peisajul european al copilăriei sau al tinereții lor, ca și cum nu ne-am putea niciodată întoarce cu totul pe pământul lui Israel. Ca și cum nu ne-am putea întoarce acolo decât îngreunați cu un pic din pământul pe care l-am părăsit...

De fapt, atunci când *Haskala* îi evocă pe iudeii păstori, țărani sau ostași trăind în strânsă armonie cu natura, ea face acest lucru mult mai puțin pentru a proslăvi pământul lui Israel, decât pentru a propovădui o reformă a omului evreu și a structurii sociale a comunităților, o reformă pe care ea speră să o vadă îndeplinindu-se chiar în diaspora[9]. Întoarcerea fizică în Palestina nu este la ordinea zilei la evrei de secole, iar numărul celor care locuiesc efectiv acolo este departe de a fi mare. Călătorii ocazionali sunt mai degrabă religioși și se îndreaptă spre cele patru orașe sfinte, Ierusalim, Hebron, Safed și Tiberiada, dornici să-și sfârșească zilele în studiu și rugăciune. Ei sunt cei care constituiau partea cea mai importantă a vechiului *ihuv*[a], în componenta sa îndeosebi aşkenazită, când primii pionieri au debarcat în Palestina.

Redescoperirea Palestinei de creștini

În timp ce această perspectivă este încă departe de a se situa în centrul preocupărilor principalilor interesați, ideea unei întoarceri masive a evreilor în Palestina își face drum în anumite cercuri creștine. De fapt, ea este schițată începând din secolul al XVI-lea, în Anglia, în mediile protestante[10]. Reforma a stârnit în această țară, din care evreii au fost expulzați în 1290, un nou

[a] În ebraică, „implantație, colonie".

interes pentru poporul evreu. Traducerea Scripturilor în limba populară avea să exercite efectiv o profundă influență asupra mentalității protestanților englezi și asupra atitudinii lor față de evrei și de eventuala întoarcere a acestora în Țara sfântă. Locul Bibliei în cultura Angliei elisabetane și a celei a Stuarților a stat la originea unei înnoiri a gândirii escatologice creștine care, până atunci, în general, ignora posibilitatea unei restaurații naționale evreiești. De atunci, ideea unei întoarceri a evreilor în Palestina, ca etapă preliminară a parusiei și a convertirii lor la creștinism, începe să joace un rol dominant în interpretările profetice și preziceri. Până în anii 1640, indivizii sunt cei care amintesc asemenea perspective. Dar, în curând, un întreg curent milenarist ia naștere, punându-și pecetea asupra atitudinii englezilor față de evrei și mergând până la cererea de abolire a actului de expulzare din 1290 și la reprimirea lor în țară. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, renașterea evanghelică, îndeosebi printre protestanți, capătă o formă milenaristă, propovăduind adunarea evreilor în Palestina și convertirea lor. În 1840, ministrul Afacerilor Străine englez, lordul Palmerston, sugerează să se încurajeze instalarea evreilor în Țara sfântă, ca strategie de susținere a Imperiului otoman. Această efervescență duce la crearea unor misiuni precum „London Society for Promoting Christianity among the Jews", fondată în 1808 și foarte activă în decursul secolului.

Noua Anglie este și ea atinsă de contagiunea milenaristă. Din anii 1820–1830, Joseph Smith, întemeietorul Bisericii lui Iisus Hristos și a sfinților din ultimele zile (mormonii), manifestă un anumit interes față de evrei. El respectă America socotind-o un Pământ al făgăduinței pentru urmașii lui Iosif, în timp ce Palestina își păstrează statutul de Pământ al făgăduinței pentru urmașii lui Iuda, adică evreii, și vestește întoarcerea apropiată a acestora din urmă pe pământul lor strămoșesc, precum și convertirea lor la creștinism. În 1840, Orson Hyde, un mormon aparținând ierarhiei Bisericii sale, pleacă în misiune în comunitățile evreiești din Occident și din Palestina[11]. El predică adunarea evreilor și

reconstruirea Ierusalimului, reafirmând tezele doctrinei mormonilor în această privință. Dar susținând principiul unei autonomii a lui Israel și afirmând speranțele evreiești cu privire la un sfârșit al exilului, el se delimitează de alți misionari puțin dispuși să facă loc unei suveranități politice a lui Israel, care nu ar întreține o relație organică cu Biserica. Acest exemplu, printre altele, manifestă bine ambivalența și complexitatea atitudinii milenariștilor americani față de evrei. Ei admiteau, în general, că refacerea unui stat evreiesc în Țara sfântă era o etapă necesară îndeplinirii scopurilor finale. Totuși, nu ar trebui să tragem de aici concluzia că, după aceea, au avut automat grijă să contribuie în mod activ la progresul cauzei sioniste pe plan politic și economic.

De fapt, cu excepția activității lui William E. Blackstone, sprijinul acordat de milenariști mișcării sioniste a fost, în general, pasiv. Înfăptuirile sionismului, în opinia lor, au avut întotdeauna o valoare instrumentală. Până în perioadele cele mai recente, poziția lor nu s-a schimbat fundamental. Primele valuri ale imigrației evreiești în Palestina, începând cu secolul al XIX-lea, și crearea primelor colonii agricole au fost interpretate drept semnul unei pregătiri a evreilor pentru rolul pe care vor trebui să-l îndeplinească la sfârșitul timpurilor, precum și al unei apropiate întoarceri a lui Iisus. Și astăzi, încă, milenariștii prezintă în felul acesta nașterea statului Israel, victoriile militare, precum și expansiunea lui teritorială. În evenimentele din Orientul Mijlociu ei văd confirmarea ideii că istoria progresează după cum înțeleg ei planurile lui Dumnezeu cu privire la omenire. Dar dacă ieri sprijinul adus sionismului a fost pasiv, în zilele noastre el este pe deplin activ, întrucât în anii 1970–1980 moștenitorii contemporani ai tradiției milenariste nu au șovăit să se folosească de experiența lor în politica americană pentru a apăra cauza statului evreu.

După opinia milenariștilor americani, emigrarea evreilor în Palestina era realizarea profețiilor biblice. În anumite cazuri, ei au mers până la promovarea colonizării evreiești în Țara sfântă. În 1891, o petiție semnată de patru sute treisprezece americani

importanți cere să se ia măsuri pentru întoarcerea evreilor în Palestina. William E. Blackstone este cel care a avut inițiativa acestui demers, cunoscută sub denumirea de Blackstone Memorial. Eforturile lui în favoarea creării unui stat evreu preced apariția sionismului politic cu cinci ani înainte de publicarea *Statului evreilor* de Theodor Herzl și cu șase ani înainte ca acesta să întrunească primul congres sionist. Propunerile lui Herzl și Blackstone prezintă o mare asemănare. Amândoi evocă un plan de transferare și de implantare a unor milioane de evrei în Palestina și crearea unui stat. Nici unul nici celălalt, de altfel, nu ia în considerație prezența arabilor în țară. O nuanță esențială îi deosebește totuși: în timp ce Herzl caută în întoarcerea în Palestina o rezolvarea a problemei evreiești, Blackstone consideră această întoarcere preliminară parusiei... Proiectul acestuia din urmă nu a avut o influență directă asupra lui Herzl, dar sioniștii americani au reacționat foarte pozitiv la el, în timp ce evreii, predicând o aculturație pe loc, i s-au arătat ostili. Inițiativa lui Blackstone a rămas fără efect. În 1916, el a pregătit un al doilea Memorial pentru a-l converti pe președintele Thomas Woodrow Wilson la ideea unui cămin național evreiesc în Palestina. Acest Memorial, care nu vedea în sionism decât o unealtă în îndeplinirea planurilor divine, nu a fost totuși prezentat oficial niciodată Președintelui, căci sioniștii americani s-au opus.

Aceste așteptări milenariste determină diverse grupuri de americani, nemți și suedezi să se instaleze în Palestina, unde speră să fie martori ai parusiei. Precum Blackstone în America, unii britanici, ca de pildă lordul Shaftsbury, Lawrence Oliphant și alții, sprijină cu entuziasm această renaștere a Țării sfinte. Dublat de romantism, milenarismul, în vogă în mediul protestant, înlesnește, cu mult dincolo de acest mediu, un nou interes și o nouă simpatie nu doar pentru trecutul evreiesc, ci și pentru colonizarea evreiască în Palestina. Astfel, francezul Alexandre Dumas fiul, în *Soția lui Claude* (1873), și englezoaica George Eliot, în *Daniel de Ronda* (1876), pledează pentru o adunare a evreilor în Țara sfântă.

Romanul lui George Eliot, îndeosebi, evocă itinerarul unui personaj evreu, Mordecai, dornic să-și scoată poporul de sub asuprire printr-o întoarcere pe pământul strămoșesc. El își părăsește prietenii creștini și Anglia și pleacă în Orient[12]. În lumea creștină, ca și în lumea evreiască, Țara sfântă preocupă spiritele îndeosebi ca simbol învestit cu autoritatea pe care i-o conferă Cartea și îngreunată de o puternică încărcătură emoțională, pe care Țara sfântă o exercită asupra minților.

Anumite vicisitudini politice nu contribuie totuși să o aducă în mod concret în orizontul Europei. Astfel este expediția lui Napoleon Bonaparte în 1799. Este pentru prima oară de la Cruciade că o armată occidentală se aventurează în această zonă[13]. Evenimentul este important și de natură să încingă spiritele. Un manifest publicat sub numele viitorului împărat îi îndeamnă pe evrei să vină în Palestina ca să intre în posesia patrimoniului lor[14]. Acest document apocrif amintește drepturile lor la această moștenire, pe nedrept contestate timp de milenii, și menționează posibilitatea unei înnoiri a existenței politice a evreilor ca națiune printre națiuni. Chiar dacă autenticitatea manifestului este pusă la îndoială, ideile la propagarea cărora el contribuie au început să-și croiască drum. În plus, el prezintă două aspecte, nu întotdeauna compatibile, ale principiului teritorial: suveranitatea politică, și drepturile istorice. Atunci când, în anii 1830, viceregele Egiptului, Mehmed Ali, revendică Siria otomană, Palestina, care face parte din punct de vedere administrativ din ea, este din nou la ordinea zilei, în cadrul celebrei și nu mai puțin stânjenitoarei Probleme a Orientului. Săparea canalului Suez, începând din 1859, acționează în același sens. Începând din anii 1840, europenii inaugurează consulate la Ierusalim și le susțin domnind asupra unui ansamblu de fundații religioase, filantropice, științifice și asupra unei rețele de școli. Franța, în ce o privește, continuă să se erijeze în ocrotitoare a latinilor din Orient. Acest intervenționism european la fața locului creează condițiile unei

modernizări a coloniilor creștine locale, stimulând totodată competiția și ajutorul dat evreilor din Palestina.

În urma vogii orientaliste care domină gândirea și cultura epocii, Europa romantică se complace în a evoca o Palestină impalpabilă, Țară sfântă, situată dincolo de timp și de spațiu[15]. Dar în aceeași epocă se dezvoltă practica pelerinajului. Progresul transporturilor, atât terestre cât și maritime, încurajează turismul. O întreagă literatură ia naștere în urma acestei admirații. Pentru oamenii secolului al XIX-lea, Palestina este un pământ unic, deoarece este pământul Bibliei. Iar gânditorii europeni se familiarizează treptat, în calitate de cititori ai Bibliei, cu faptul că regiunea aceasta este și o entitate fizică. Când este vizitată, Țara sfântă este totuși recitită întotdeauna prin prisma Cărții. Cei mai mulți dintre călătorii care se duc acolo sunt familiarizați cu Scripturile; ei nu sunt doar în căutarea unei atmosfere sfinte, ci caută de asemenea să localizeze situri de care au auzit vorbindu-se sau ale căror nume le cunosc pentru că le-au citit. Evenimente biblice, figuri și locuri le populează deja memoria. Secolul al XIX-lea este și acela al unei profilerări a studiilor, a dicționarelor, a atlasurilor, a articolelor atât de popularizare, cât și științifice, consacrate acestor probleme și difuzate pe scară largă în lumea occidentală. Nașterea și dezvoltarea criticii biblice contribuie nu în mică măsură la sporirea acestui interes. Biblii ilustrate cu desene, cu hărți, cu schițe ale unor tipuri etnice și cu schițe arhitecturale sunt publicate. În opinia călătorilor, societatea arabă palestiniană și modul ei de viață amintesc epoca biblică. Artiști occidentali se aventurează în regiune, desenează locuri sfinte și peisaje biblice, făcându-le astfel accesibile compatrioților lor.

În opinia călătorilor, Palestina nu este doar o realitate divină eterată, ea este și un pământ istoric antic, parte integrantă a Orientului Mijlociu, chiar dacă ea joacă, în imaginația lor, un rol minor față de metropole, precum Constantinopolul, Bagdadul sau Cairo. Ea este percepută totodată ca un pământ devastat, distrus, nedezvoltat, ce oferă un contrast puternic cu trecutul său glorios. Până în secolul al XIX-lea nu exista o hartă fiabilă a regiunii, iar

localizarea exactă a siturilor și altitudinea lor erau necunoscute. Multe nici măcar nu puteau fi identificate. Cât despre fauna și flora palestiniene, ele erau în afara câmpului cunoașterii, anumite părți ale acestei regiuni nefiind vizitate de secole de occidentali. Secolul al XIX-lea, din acest punct de vedere, este cel al unei redescoperiri. Atunci sunt publicate primele lucrări științifice, odată cu Ulrich Jasper Seetzen și Johann Ludwig Burckhardt. În 1865, se înființează la Londra „Palestine Exploration Fund"; alte societăți de același gen iau naștere în Statele Unite, în Germania, în Rusia. În Franța, cercetătorul Charles Clermond-Ganneau se ilustrează în acest tip de activitate. Fără să mai amintim că Palestina este și un element indisociabil de acest Orient exotic, pe atunci în vogă. Pictorii, fotografii, sunt fascinați. Dar tablourile sunt deja mai realiste decât cele din secolul al XVII-lea, iar clișeele completează sau corectează imaginea pe care oamenii și-o creează cu privire la regiune.

Din această curiozitate polimorfă și din literatura neevreiască pe care ea o stârnește, derivă reprezentările Țării sfinte care circulă în secolul al XIX-lea[16]. Mult material este compilat de scriitorii, călătorii, oamenii de știință care o vizitează atunci. Pelerinii englezi, germani, francezi și americani, precum și cercetătorii fac să circule în Europa informații variate și amănunțite[17]. Curentele romantice în literatură și artă, precum și cercetarea istorică și arheologică le conferă acestor materiale un farmec cu totul exotic, iar respectivul val de informații îl atinge și pe cititorul evreu. Acesta nu mai depinde doar de literatura în ebraică sau în idiș pentru a se întâlni cu realitățile palestiniene. Fapt este că nu au fost numeroși călătorii evrei în Palestina. Iar rarele relatări de călătorie scrise de evreii formați la școala europeană apar în anii 1840, ca de exemplu *Jurnalul* scris de lady Judith Montefiore. Pe de altă parte, literatura europeană consacrată Țării sfinte nu era scutită de idei preconcepute; în Anglia în Franța și în Germania tradițiile literare și ideologice creștine atârnă greu. Nu mulți au fost aceia care și-au dat seama de adevăratele probleme ale comunităților locale sau care s-au interesat de aspectele realității ce nu se aflau în armonie deplină

cu așteptările sau credințele lor. Astfel că primei Cărți, Bibliei, i se suprapun alte cărți; alte scrieri, alte lecturi contribuie la a face pentru evrei acest pământ al lui Israel mai îndepărtat și totodată mai apropiat. Ne află încă în registrul mitului, dar unui mit reînnoit de descoperirea geografică și îmbogățit de privirea Celuilalt.

Această privire este aceea a unei Europe suverane, din ce în ce mai dominante, în Imperiul otoman. Palestina, parte integrantă a acestui imperiu râvnit, nu mai este doar Țara sfântă a secolelor precedente. Ea își are locul său în proiectele puterilor și în strategia politică europeană. La sfârșitul anilor 1830, ea apare deja ca un loc de convergență pentru diferitele programe de implantări. Deșteptarea milenaristă în anumite cercuri, în special în Anglia, și speranțele de schimbare care agită lumea în anii 1840 se combină cu vicisitudinile politice aflate în legătură cu Problema Orientului. Ecourile deșteptării religioase și cele ale evenimentelor sunt auzite și absorbite de societatea evreiască tradițională și, totodată, de mediile evreiești din Europa, aculturate în mare măsură în mediul înconjurător neevreiesc. Reapariția interesului europenilor pentru Țara sfântă nu putea decât să contribuie la înnoirea atașamentului evreilor față de pământul lui Israel, chiar atunci când aceștia erau pe cale să fuzioneze cu societatea neevreiască. Reacționând în mod direct la programele de implantare oferite de mediile creștine în Țara sfântă sau interiorizând imaginea europeană a unei Palestine evreiești, o imagine în mare măsură tributară deșteptării naționalismelor de la sfârșitul anilor 1830 până în anii 1880, anumiți evrei occidentali își manifestă concret grija pentru soarta acestei regiuni îndepărtate. În anii 1840, filantropul britanic Moses Montefiore este influențat de inițiativele milenariste; el merge până acolo încât se întâlnește cu promotorii lor[18]. Propriul său proiect de colonizare nu este foarte îndepărtat de cele ale câtorva visători creștini. Începând din 1827, el efectuează șapte călătorii în Palestina; pe cea de a treia o face în 1849, însoțit de milenaristul englez George Gawler. În anii 1850 și 1870, drumul lui se intersectează din nou cu cel al milenariștilor, care doresc să înființeze colonii agricole în Țara sfântă.

Palestina vizitată din nou de evrei

Impactul efervescenței naționaliste în Europa se face simțit limpede la socialistul evreu german Moses Hess, pentru care, renașterea spirituală a iudaismului nu se poate realiza decât în țara lui Israel. Astfel, el preconizează foarte devreme colonizarea agricolă la scară mare și crearea unui stat socialist în Palestina. Lucrarea lui, *Roma și Ierusalimul* (1862), este prima scriere a unui evreu care înțelege problema evreiască ca problemă națională în termeni laici. Ca să scape de persecuție, evreul trebuie să pună capăt exilului. Chiar dacă întreține viziunea unui iudaism răscumpărat și reabilitat, speranța mesianică a lui Hess își extrage în mod limpede dinamica din trezirea naționalismelor europene. Desigur, el nu este primul care vede în adunarea evreilor pe un teritoriu unic o posibilă rezolvare a problemelor evreiești. Proiecte de acest gen încep să apară din secolul al XVIII-lea. Dar primii apărători ai principiului teritorial nu acordau întotdeauna, în acest cadru, un loc foarte clar Palestinei. Desemnându-i o patrie, Hess reintroduce în mișcarea istorică a omenirii un popor *a priori* lipsit de atribute naționale, cum sunt o limbă comună sau un teritoriu. Această repolitizare a poporului evreu nu implică neapărat o desimbolizare sau o demitizare a pământului lui Israel. Dimpotrivă, Hess îl reintroduce în contextul general al Europei naționaliste, păstrându-i dimensiunea simbolică și încărcătura emoțională pe care contemporanii săi, presioniștii religioși, le-ar asocia ideilor de unitate națională.

În realitate, mediile tradiționale nu ignoră această creștere a naționalismelor în Europa. Unii au interpretat deja progresele emancipării ca un semn vestitor al mântuirii mesianice, iar această emancipare, după opinia lor, face posibilă, cu asentimentul și ajutorul puterilor celor mai generoase, o strângere nesperată a legăturilor lui Israel cu pământul său. Din cauza acțiunii lor în favoarea unei reforme a statutului evreilor, sultanul otoman sau țarul rus sunt percepuți uneori ca mântuitori ai lui Israel. Afacerea

de la Damasc (1840), o calomnie de ucidere rituală cum au fost atâtea în Imperiul otoman în acea epocă, mobilizând elita evreiască europeană, pune bazele unei solidarități evreiești instituționalizate. Această elită, care manifestă astfel un atașament mai mult decât strict „confesional" pentru identitatea ei evreiască, este, la rândul ei, puțin mai târziu, creditată cu o dimensiune mântuitoare. În acest climat de optimism, anumite grupuri ortodoxe, desigur minoritare, nu se mai mulțumesc să aștepte în mod pasiv intervenția divină, capabilă să îndeplinească mântuirea: ele acceptă ideea unei acțiuni umane în măsură să o grăbească.

În Prusia, în 1832, rabinul Zvi Hirsch Kalisher declară că mântuirea Sionului va începe prin acțiunea poporului evreu și că miracolul mesianic va veni după aceea. În publicațiile sale, apărute între 1839 și 1843, bosniacul Iuda Alkalay menționează urgența pentru evrei de a se întoarce în Palestina, proclamând că „mântuirea finală și supranaturală, care trebuie să se îndeplinească prin Mesia, va trebui să fie precedată de întoarcerea fizică a evreilor în Sion[19]". Kalisher, Alkalay sau Eliahu Gutmacher, și el partizan al aceleiași rezolvări, și alții, mai puțin cunoscuți, sunt pătrunși de valorile mesianismului tradițional, dar consideră emanciparea evreilor drept o fază inițială a unui proces de mântuire în marș[20]. Ei se adapă la sursele tradiției evreiești, dar iau în considerare experiențele politice evreiești și neevreiești ale timpului lor. Implantarea evreilor în Palesina este, în opinia lor, indispensabilă pentru buna desfășurare a proiectului mesianic și orice inițiativă omenească, cum sunt cele ale unor filantropi, precum familia Rothschild, sau a unor organizații, ca Alianța Israelită Universală[a], este susceptibilă să grăbească rezultatul. În 1836, Kalisher îi înaintează familiei Rothschild o propunere de cumpărare de terenuri în Palestina și, în 1862, el îi scrie cu privire

[a] Organizație evreiască franceză, creată în 1860 de liberali, adepți ai ideilor Revoluției, care își propune ca misiune să apere drepturile evreilor persecutați și să acționeze pentru emanciparea lor. Începând din 1862, ea se consacră instruirii și educării evreilor din Africa de Nord și din Orientul Mijlociu.

la necesitatea unei colonizări agricole evreiești în Țara sfântă. În 1840, Alkalay sugerează, la rândul său, crearea unui fond menit să finanțeze achiziționarea de terenuri în Palestina pentru instalarea unor evrei, care ar fi alimentat prin daruri ale unor filantropi evrei, precum familiile Rothschild, Montefiore și alții. Câțiva ani mai târziu, în 1857, el apără principiul înființării unui stat evreu.

Conștiința națională evreiască ce se dezvoltă în anumite medii, atât laice cât și religioase, este totuși departe de a fi o tendință dominantă în lumea evreiască. Ea se situează la periferia dinamicii generale care prevalează în acea epocă în Occident. Și nu este o întâmplare faptul că cei mai mulți dintre apostolii ortodocși ai întoarcerii provin din regiuni periferice din punct de vedere geografic față de Europa Occidentală, la punctul de contact dintre Est și Vest, între tradiție și modernitate. Ca și Moses Hess, presionist laic, acești rabini nu vor fi redescoperiți decât mai târziu, de către sioniștii înșiși, ca „precursori".

În aceleași medii tradiționale, plecarea în Palestina poate fi concepută de asemenea drept cel mai bun mijloc de a fugi de o societate evreiască europeană, întinată de modernitate și de reformă. În anii 1860 – 1870, anumite grupuri consideră colonizarea agricolă din Palestina un element important al procesului de mântuire mesianică. Ideea se răspândește atât în Europa Centrală și de Est, cât și în Palestina însăși. Prima încercare de implantare este realizată de un grup de ortodocși, în 1878 – 1879, pe terenurile cumpărate la nord-est de Iaffa, într-un loc pe care aceștia îl numesc Petah Tikva („Ușa speranței"). Acțiunea eșuează, totuși inspiră alte proiecte. Încep să ia naștere societăți pentru colonizarea în Palestina. Dorința unei întoarceri la ordinea veche, ca aceea propovăduită de *Hatam Sofer*[a] în Ungaria și rezistența față de năvala modernității în interiorul comunităților favorizează instalarea unei societăți evreiești în Țara sfântă, funcționând întrucâtva ca o alternativă la opțiunea de aculturație față de mediul neevreiesc,

[a] Moise Sofer (1762–1839), numit astfel după titlul culegerii sale de consultații rabinice.

dominantă la evreii europeni. Astfel, în anii 1870, cercuri tradiționaliste, studenți pătrunși de sentimente naționale și filantropi evrei fac în același moment propuneri de colonizare agricolă în Palestina. Dacă cei dintâi se interesează de agricultură, fac aceasta din motive pur pragmatice, fiind dornici să îmbine munca și studiul Torei și să dea un mijloc de subistență comunităților urbane în Țara sfântă.

În paralel cu acest mănunchi de inițiative trebuie să ținem seama de proiectele de „regenerare" pe care le elaborează elitele evreiești integraționiste din Europa pentru coreligionarii lor din Orient. Obiectivul este de a permite evreilor orientali să ajungă la o emancipare comparabilă cu aceea pe care evreii din Occident au dobândit-o, acționând astfel încât să-i facă să o merite prin educație și „productivizare". Palestina își află în mod firesc locul în cadrul unor asemenea preocupări. Astfel trebuie să se înțeleagă întemeierea în 1870, la Iaffa, a școlii agricole Mikve Israel de către Alianța Israelită Universală[21]. Sprijinul pe care îl acordă baronul Edmond de Rothschild coloniilor din Palestina începând din 1882 este inspirat de aceeași grijă. Aceste scopuri „regeneratoare" fuseseră în secolul al XVIII-lea cele ale promotorilor neevrei ai emancipării. Acum era rândul elitelor evreiești emancipate să se preocupe de soarta coreligionarilor lor orientali, care erau, după opinia lor, mai puțin norocoși în această privință. Palestina, desigur, nu era o țintă preferată a acțiunii educative a Alianței, care a deschis școli, a inițiat acțiuni de formare de ucenici și a înființat stabilimente agricole în Orient și în Africa de Nord. Ea nu era decât una dintre fațetele unei lucrări globale, vizând în majoritate evreii din teritoriile musulmane. Chiar dacă acțiunile Alianței și ale baronului de Rothschild au căpătat în cele din urmă direcții mult diferite decât cele la care se gândiseră agenții lor, intențiile inițiale fuseseră conforme cu ideile în vogă în cadrul iudeității vest-europene a epocii.

Acești filantropi evrei doresc să combine acțiunea lor cu acțiunea politică a puterilor europene. Nu există nici un hiat între

unii și alții. Încrederea lor în Europa este deplină. Protecția acordată de guvernele occidentale și ajutorul consulatelor aflate la fața locului sunt considerate ca putând garanta existența populației evreiești palestiniene de origine europeană, capabile să favorizeze instalarea unor noi instituții și succesul unei noi inițiative evreiești. În plus, unele implantări europene, cum este cea a germanilor, capătă valoare de exemple ce demonstrează potențialitățile agricole ale Țării sfinte și susceptibile de a fi studiate și imitate de evrei. Filantropia evreiască, încă deplin pătrunsă de principiile Luminilor, înțelege să amelioreze societatea tradițională evreiască prin educație și prin învățarea unei noi meserii, printre care agricultura. Charles Netter, întemeietorul lui Mikve Israel, nu trece dincolo de acest proiect inițial. Iar mai târziu, el se opune emigrării în Palestina și-l încurajează pe baronul Maurice de Hirsch, contemporanul său, să creeze colonii evreiești în Argentina. Chiar dacă opera lui Edmond de Rothschild intervine după pogromurile rusești din 1881–1882, care-i fac pe numeroși evrei să-și piardă încrederea în principiile de integrare ale Luminilor, ea se potrivește pe deplin cu ideile predominante atunci în lumea evreiască. Pentru Edmond de Rothschild coloniile nu aveau doar vocația de a-i absorbi pe imigranții ruși care fugeau de pogromuri: ele trebuiau să demonstreze și aptitudinea evreilor pentru agricultură și să răspundă totodată reproșului repetat ce li se făcea de a se ocupa exclusiv de meserii ce aveau tangență cu comerțul și cu banii[22]. Așa a fost de altfel cazul, spre marea satisfacție a unor cercuri largi. Baronul se gândise la crearea acestor colonii pentru evreii din Est, chiar înainte de pogromuri, împreună cu Charles Netter (proiectul eșuase atunci la decesul acestuia din urmă). De la început și chiar dacă baronul domnește ca un stăpân asupra coloniilor sale, el preferă ca numele lui să nu fie asociat cu Palestina și alege anonimatul. De unde, pseudonimul care i se dă: „binefăcătorul bine cunoscut". Gata să distrugă orice document cu privire la acțiunea sa în Țara sfântă, Edmond de Rothschild nu se va identifica cu obiectivele politice ale

sionismului decât după declarația Balfour, în 1917. În gestionarea coloniilor sale, el nu ține seama de realitățile locale, ca de altfel și Alianța care în școlile sale aplică programul lui de învățământ francez, sporit cu materii evreiești. El îi angajează pe coloniști în viticultură, fără să se preocupe de perspectivele vânzării efective a vinului produs. Această politică viticolă depinde mai mult de modul în care baronul era familiarizat cu vița de vie, din cauza proprietăților pe care familia sa le deținea în sud-vestul Franței. Ca majoritatea filantropilor, Edmond de Rothschild se mulțumește să exporte propriul model și să-l impună localnicilor fără să-i pese de nevoile efective ale acestora. Este o atitudine care derivă în mod limpede dintr-un colonialism cultural și economic, bazat pe ideologia superiorității Europei. Fapt este că, pornind de la puncte de vedere diferite, filantropii și ortodocșii se întâlnesc în voința lor de a schimba societatea locală prin plantații agricole, toți observatorii fiind de acord să atribuie „degenerarea" evreilor din Palestina îndepărtării lor de agricultură.

Pământ vechi, pământ(uri) noi

În aceste ultime decenii ale secolului al XIX-lea, unii din Europa de Est s-au orientat spre o sinteză a naționalismului modern al lui Moses Hess și a aspirațiilor de tip mesianic ale unui Kalisher sau ale unui Alkalay, totul bazându-se pe câștigurile emancipării. În această perspectivă, marile instituții supracomunitare ale iudaismului integrat apar susceptibile de a ajuta la realizarea așteptărilor naționale ale poporului evreu. Astfel sunt percepute, de exemplu, Board of Deputies în Marea Britanie, născut în anii 1860 și considerat drept instanța de comunicare recunoscută între comunitatea evreiască și guvernul englez, sau Alianța Israelită Universală în Franța. În anii 1870, totuși, ostilitatea căreia evreii din Europa de Est îi sunt victime nu face decât să crească, și este tot mai dificil să credem că idealurile Luminilor vor fi de ajuns

ca să rezolve problema evreiască în Rusia. Inteligheția evreiască se radicalizează și se îndreaptă fie spre un socialism care pune accentul pe baza universalistă, fie spre naționalismul centrat pe particularismul evreiesc. Pogromurile din anii 1880 adună partizanii Luminilor și adversarii lor în jurul mișcării naționaliste evreiești a Iubitorilor Sionului[a], dintre care s-au recrutat primii pionieri palestinieni. Aceste evenimente dramatice stârnesc o schimbare nu doar la cei ce crezuseră în posibilitatea unei integrări a evreilor în mediul lor, ci și la cei care speraseră că națiunile luminate ale Europei vor susține deșteptarea națională evreiască, așa cum făcuseră acest lucru pentru Grecia sau pentru unificarea italiană. Dezamăgirea născută din progromuri îi încurajează pe evrei să-și ia soarta în mâini, fără să țină seama de bunăvoința Occidentului.

De altfel, în aceeași epocă, succesele emancipării în Europa nu împiedică unele medii să repună problema devenirii identității evreiești. Nicăieri (nu numai în Rusia) evreul nu este acceptat pe deplin. Se știe că acest fapt va contribui la a-l influența pe Herzl în momentul afaceriii Dreyfus[23]. Afacerea, desigur, nu este pentru el prilejul unei revelații a antisemitismului; la Viena el se familiarizase de mult cu fenomenul. Este de asemenea cu totul simplificator să reducem nașterea sionismului politic la antisemitism; această interpretare, care își are îndreptățirea în Șoah, nu este mai mult decât o proiecție. Fapt este că, pentru Herzl, era greu să fii mai francez și mai patriot decât căpitanul. Iar când bănuiala de trădare a planat asupra acestuia, s-a pus la îndoială caracterul lui francez, trecându-se iudeitatea lui în prim plan. Herzl și alții au putut fi astfel siliți să-și pună întrebări cu privire la limitele binefacerilor aculturației. Întoarcerea la poporul evreu, efectuată de unii dintre cei care își pierduseră încrederea în binefacerile emancipării, era în realitate pentru ei o întoarcere la

[a] În ebraică, *Hovevei Țion,* membrii ai mișcării *Hibat Țion* (Iubirea pentru Sion), întemeiată în România și în Rusia, după pogromurile din anii 1880, și caracterizată prin îmbinarea unei acțiuni în diaspora și colonizarea Palestinei.

o societate organică, de care încă nu fuseseră cu totul despărțiți. Exemplul altor națiuni care, precum Bulgaria, se bătuseră pentru independența lor și ajunseseră la suveranitate pe propriile lor teritorii, a contribuit, de asemenea, în anii 1870, la cristalizarea unei conștiințe naționale la tineri. Cazul bulgar este, în această privință, deosebit de elocvent: efectiv în această țară, în lumea sefardă, sionismul a cunoscut încă de la începuturi o dezvoltare remarcabilă, stimulat de istoria societății neevreiești[24]. Să nu ne înșelăm, totuși; în această epocă un asemenea tip de conștientizare nu este încă defel general, iar opțiunea națională nu este dominantă la evrei, fie în Europa, fie în alte părți.

Când sionismul intră în faza sa de gestație, prezența evreiască în Palestina este încă foarte nesatisfăcătoare pentru a justifica o revendicare de autodeterminare locală. Situația pentru evrei este, așadar, foarte diferită de cea pe care au putut-o cunoaște celelalte mișcări de eliberare națională din Europa[25]. Deci unii s-au străduit să legitimeze dreptul istoric pe care pretind că-l au asupra acestui pământ, amintind mai degrabă continuitatea prezenței evreiești pe pământul lui Israel. De altfel, de regulă, principiul dreptului istoric a cântărit mult mai greu în cazul evreiesc decât acela al autodeterminării, un fapt legat direct de condiția existențială a unui popor dispersat ce trăia în afara pământului simbol asupra căruia unii dintre membrii săi vor avea în cele din urmă dorințe. Sionismul s-a născut din trezirea unei conștiințe evreiești și nu din realitatea unei existențe fizice în Palestina. Din această cauză el este încărcat de un întreg ansamblu de asocieri, de idei și de emoții, acumulate în memoria colectivă și capabile să alimenteze un mănunchi de sentimente și de aspirații care se cristalizează în jurul noțiunii de renaștere națională. Sionul și sionismul, ca mișcare națională, întrețin astfel raporturi echivoce. În orice caz, este limpede că nu din dragostea față de pământul lui Israel și mai puțin încă dintr-o legătură religioasă veșnică față de acest pământ s-a născut la început sionismul, ci, dimpotrivă, din necesitatea urgentă de a găsi o rezolvare problemei evreiești în

perioada contemporană, în contextul general al progresului naționalismelor în Europa. Era vorba să se opereze o schimbare radicală a imaginii pe care evreul o avea cu privire la el însuși, precum și a felului său de viață, construind o societate și o cultură noi și restabilind o suveranitate politică evreiască. De la început, problema raporturilor dintre sionism și teritorialitate se dovedește complexă și este foarte curând discutată de textele părinților întemeietori ai mișcării și în controversele ideologice care frământă mediile sionizante începând din perioada Iubitorilor Sionului și de pe timpul vieții lui Herzl.

În Rusia, în *Autoemanciparea* (1882), text de bază al mișcării Iubitorilor Sionului, Iehuda Leib Pinsker respinge în mod expres pământul lui Israel. După opinia lui, nu Țara sfântă trebuie să fie obiectivul eforturilor depuse, ci, pur și simplu, „un pământ al nostru". În Lituania, Moșe Lilienblum, și el în legătură cu Iubitorii Sionului, consideră, precum Pinsker, că problemele evreilor decurg din faptul că sunt o națiune fără suveranitate pe un teritoriu. Soluția constă în emigrarea în afara Europei și în restabilirea unei suveranități în altă parte. Pinsker se gândise într-un timp la Statele Unite și nu a trecut decât mai târziu de partea argumentelor în favoarea Palestinei. În schimb, Lilienblum înclinase foarte curând către Țara sfântă și, din 1881, el subliniază necesitatea unor implantări agricole și a cumpărării de terenuri în această regiune. În 1883, el propune difuzarea unor cutii-pușculițe, destinate colectei familiale, care anunță viitoarele cutii albastre ale Fondului Național Evreiesc, creat mai târziu de mișcarea sionistă.

Ca urmare a influenței exercitate de Iubitorii Sionului, în Rusia se înmulțesc societățile de colonizare. Prima organizație de acest tip fusese întemeiată în 1860 la Franckfurt-pe-Oder, în Germania de Est, lângă granița poloneză, însă ea nu a cunoscut o dezvoltare adevărată decât din 1863. În anul următor, o altă societate de colonizare lua naștere la Berlin, dar lovitura de începere pentru acest gen de activități s-a dat în anii 1880. Statutele acestor societăți menționează o triplă obligație: *alia* (adică emigrația în Palestina),

propaganda naționalistă și munca agricolă[26]. Ele întrunesc preoți și laici al căror cuvânt de ordine este colonizarea. Mișcarea se extinde în restul Europei, îndeosebi în Est și în Balcani, și în anii 1890 ea cunoaște o adevărată explozie, odată cu societățile de colonizare populară. Unele grupează până la o mie de mici investitori; altele numără cincizeci sau o sută de membri, îi adună pe cei mai bogați și se consacră cumpărării de terenuri. În Franța, societatea Jishoub Eretz Israel[a] este întemeiată și există chiar proiectul de a se crea o societate de încurajare a agriculturii și a industriei în Palestina.

Proslăvirea plugarului, care în munca sa și în dragostea față de pământ vede întregul sens al vieții, marchează profund tineretul rus educat. Lucrul acesta îl dovedesc, de exemplu, întemeierea mișcării Biluim[b], în 1882, și plecarea unui anumit număr dintre membrii săi în Palestina, unde se numără printre cei dintâi pionieri ai „noului" *ihuv* (spre deosebire de „vechiul" *ihuv*, comunitatea evreiască palestiniană deja instalată acolo). Acești tineri idealiști nu sunt atunci nici primii, nici singurii care-și pun speranțele în instaurarea unei societăți reformate și în crearea unor colonii de tip nou în țara de emigrație. Și socialiștii francezi încercaseră să-și întemeieze „Icaria". În aceeași epocă, radicalii ruși încearcă să-și creeze propriile modele de colonii în Statele Unite. Cât despre grupul evreiesc Am Olam („Poporul Veșnic"), născut și el ca urmare a pogromurilor, acesta se orientează tot spre America, cu ideea de a întemeia acolo implantații agricole.

Zdruncinată de evenimentele dramatice din anii 1880, filantropia evreiască încearcă și ea să găsească rezolvări unei probleme evreiești mai acute decât oricând. După cum se știe, grosul emigrației provenind din Rusia și din România se duce în Statele Unite și doar o parte infimă se îndreaptă spre Palestina, fiind puțini cei care sunt însuflețiți de o reală conștiință națională.

---

[a] În ebraică *ihuv eret Israel*, colonizarea „pământului lui Israel"

[b] Inițialele celor patru cuvinte din Isaia 2, 5: *„Beit Iaakov lehu venelha"* („Casă a lui Iacov, la drum!").

Maurice de Hirsch, de origine germană, creează Fondul baronului de Hirsch, care, cu prilejul emigrării în masă în America, dezvoltă un important program de ajutorare a reinstalării evreilor din Est, care pleacă nu doar ca să scape de progromuri și de măsurile antievreiești, ci și în căutarea unor mai bune oportunități economice[27]. Atunci se dă prioritate americanizării noilor imigranți. Pentru a se evita marile concentrări în zonele urbane, Fondul subvenționează în parte, între 1901 și 1933, Jewish Agricultural Society, garantând împrumuturi acordate fermierilor evrei. Baronul, care dorește să-i orienteze pe evrei spre munca pământului, caută țări susceptibile să-i accepte proiectele de colonizare. În cele din urmă, alegerea lui se oprește asupra Argentinei și nu asupra Palestinei. În 1890, prima implantație agricolă este întemeiată în provincia Santa Fe, ea este botezată Moisesville; cea de a doua datează din 1891 și poartă numele de Mauricio. În același an, baronul hotărăște să creeze Jewish Colonization Associaton (ICA) pentru a-și finaliza proiectele de colonizare. Cu timpul, douăzeci de colonii au fost create în țară, grupând circa trei mii cinci sute de familii. ICA dezvoltă și în Brazilia și Canada câteva implantații. Iubitorii Sionului, care încearcă atunci să canalizeze emigrația evreilor ruși spre Palestina se opun programului lui Hirsch. În schimb, asociațiile de ajutorare de pe granița rusă și din orașe îl întâmpină favorabil, pentru că el îi sprijină în sarcina lor. Pământul lui Israel este încă departe de a fi singura soluție prevăzută pentru a îmbunătăți soarta evreului din Europa de Est.

În lucrarea sa, *Statul evreilor* (1896), Herzl însuși este încă indiferent față de pământul lui Israel. La cel de-al doilea congres sionist din 1898, el amintește de dreptul istoric al evreilor asupra Palestinei. Mai târziu, s-a putut totuși împăca un timp cu soluția „ugandeză", care urmărea instalarea evreilor în Africa, în Kenya, într-un moment în care opera de colonizare progresa în Palestina. El nu este singurul. Israel Zangwill, marele scriitor evreu britanic, ce avea să devină cântărețul teritorialismului, aderă la ideea în curs

în largi sectoare ale iudaismului occidental, conform căreia căminul evreiesc proiectat trebuie să slujească drept refugiu evreilor asupriți din punct de vedere politic și fizic și, la un moment dat, să devină un centru cultural care să exercite o influență pentru evrei și pentru întreaga omenire[28]. Între 1903 și 1905 el duce lupta pentru proiectul ugandez, amintind dificultățile inerente alegerii Palestinei, din cauza prezenței arabe și a problemelor teologice și politice, care nu vor întârzia să apară acolo. În 1905, după moartea lui Herzl, Organizația sionistă mondială respinge opțiunea africană. Zangwill provoacă o sciziune și creează Organizația Teritorială Evreiască (ITO). Obiectivul acestei noi organizații era de a procura un teritoriu autonom evreilor, care nu puteau sau nu voiau să rămână în țara lor de baștină. Existența acestui teritoriu autonom nu implica deloc dispariția diasporei. Inițial întemeiată pentru a răspunde ofertei britanice în Africa Orientală, ITO purta negocieri în 1907 cu guvernul englez pentru Cirenaica, în Africa de Nord, în anul următor pentru Mesopotamia, apoi, în 1912, pentru podișul Benguela din Angola. Aceste încercări eșuează din cauza condițiilor locale sau a împotrivirii deținătorilor acestor teritorii ca ele să fie atribuite evreilor. În 1906, Jacob Schiff, financiar și filantrop evreu american, îi propune lui Zangwill să-i instaleze pe evrei în Statele Unite. În 1907, primii imigranți sosesc în Galveston, în Texas, dar foarte repede se împrăștie în țară. Datorită acestui program, o sută de mii de evrei ruși intră în Statele Unite, adăugându-se foarte numeroșilor imigranți evrei care locuiau deja acolo. Și deși se soldează cu un eșec relativ, concentrarea de imigranți la Galveston, dovedindu-se imposibilă, această acțiune este singura pe care ITO a dus-o până la capăt. Odată cu primul război mondial, Zangwill, pacifistul, încearcă să rezolve problema evreiască prin forță, în Palestina. El vede o ocazie de reușită în conflictul ce-i opune pe englezi otomanilor. Merge până acolo încât cere mutarea populațiilor arabe. Nici Organizația sionistă mondială, nici puterile europene nu erau totuși gata să aprobe o asemenea propunere.

Chiar atunci când sioniștii se interesează efectiv de pământul lui Israel, ei nu au aceeași concepție toți și întotdeauna. Aceasta evoluează cu timpul, se adaptează anumitor realități, rareori este una singură și rareori intangibilă. Ahad Ha-Am consideră că inima poporului constituie baza pe care țara va putea fi construită. El este de acord ca mai înainte de orice să se lucreze la reformarea spiritului națiunii. Pământul nu poate sluji drept refugiu tuturor evreilor persecutați și, chiar dacă ar putea, nu toți ar emigra acolo. Fie și numai în privința acestui punct putem omagia clarviziunea acestui mare publicist evreu rus. În schimb, Ahad Ha-Am consideră că Palestina poate sluji drept centru cultural național, susceptibil să înnoiască spiritul evreilor în toate dispersările lor. El vrea să salveze iudaismul și nu doar pe evrei. De altfel, el reproșează *Statului evreilor* a lui Herzl că nu are nimic evreiesc. Iar dacă respinge diaspora, o face nu atât pentru că se teme, ca și Herzl, de asimilarea evreilor, cât pentru că se teme că ei nu vor mai putea trăi acolo ca evrei, fiind de acum înainte fără apărare în fața unei societăți deschise. El caută de fapt cel mai bun mod de a asigura supraviețuirea spirituală a evreilor acolo unde se află și caută un compromis care să amintească statutul țării lui Israel în perioada celui de-al Doilea Templu, cu deosebirea că acest cămin național palestinian ar oferi diasporei mijloacele de supraviețuire prin opere ale spiritului, printr-o cultură secularizată și renovată. Centrul spiritual nu ar avea vocația de a face să dispară periferia, ci, dimpotrivă, să o slujească, preluând ștafeta de la religie, care până atunci a jucat dublul rol de cămin național și de centru spiritual. Întoarcerea unei elite evreiești în Țara sfântă ar permite, astfel în mod paradoxal, întregului popor să se debaraseze, în sfârșit, de zdrențele unei religiozități depășite.

La rândul său, Aharon David Gordon, contemporan cu Ahad Ha-Am, definește viața în exil ca o formă de parazitism, pe deplin capabil să se perpetueze pe pământul lui Israel. Căci el se teme ca, aflându-se în dependența clericilor, acesta să nu se transforme într-un nou exil. După opinia lui, munca productivă este o putere mântuitoare. Împlinirea de sine trece prin munca pământului, în

Țara lui Israel. Căci pământul îi aparține celui ce locuiește pe el și-l face să rodească[29]. Munca îl pune pe evreu în contact cu pământul întreg și bineînțeles cu cerul. Gordon combină de fapt o inspirație tolstoiană cu un misticism al pământului lui Israel care are multe accente preluate din tradiția evreiască. Evreii își vor regăsi originile reînnodând legăturile cu pământul mamă[30], și ar fi de ajuns ca o minoritate dintre ei să hotărască să trăiască în Palestina, pentru ca poporul evreu în întregime să-și redobândească sănătatea. În 1918, Gordon va menționa dreptul istoric al evreilor asupra acestui pământ, noțiune care, în cele din urmă, va precumpăni asupra aceleia a muncii pământului.

Ber Borohov, la rândul său, susține că rezolvarea problemei evreiești va veni de la teritorializarea poporului evreu, adică de la transformarea lui într-o națiune stăpână a propriului său teritoriu[31]. Făcând din Sion o unitate politică independentă și necondiționat suverană, poporul evreu va putea scăpa de primejdia extinderii și se va putea despărți de antisemitism. Pentru el, Sionul nu începe pe pământul lui Israel, ci din necesitatea de a elibera poporul evreu și de a găsi un leac decăderii sale fizice și culturale. Destinul poporului evreu este cel care se află în centrul conștiinței sioniste. Implantarea pe care el o preconizează în Palestina este de tip socialist, iar proiectul sionist, după opinia lui, se articulează în jurul a trei teme indisociabile: mântuirea poporului lui Israel, renașterea culturii ebraice și întoarcerea în vechea patrie. Cu prilejul afacerii Uganda, el se face astfel purtătorul de cuvânt al „sioniștilor din Sion".

Cât despre Max Nordau, alt agent important al sionismului, el așteaptă ca întoarcerea pe pământul lui Israel să permită bărbaților și femeilor, care au trăit prea mult timp în străduțele întunecoase și umede ale ghetourilor din Europa Orientală, să-și redobândească echilibrul[32]. Lipsit de pământul natal, lipsit de un pământ care să fie al lui, evreul este condamnat la o instabilitate ce nu poate avea decât urmări dăunătoare asupra corpului și minții sale. La Nordau, ca de fapt la toți teoreticienii pe care i-am trecut în revistă,

acțiunea sionistă are, chiar cu nuanțele care-i separă, toate aparențele unei mișcări terapeutice a unui tratament al bolii evreiești ale cărei ingrediente esențiale sunt pământul și pionieratul.

Sinteza dintre ortodoxie și sionismul politic se realizează, în aceeași epocă, în persoana lui Abraham Isaac Kook, descendent dintr-o filiație care urcă la presioniștii religioși, precum Kalisher și Alkalay. Kook prezintă refuzul de a profita de ocazia unei întoarcerei în Țara sfântă, ca o „profanare a numelui" acestui pământ. Palestina este pentru el centrul spațial al sfințeniei în lume, iradiind vertical spre evreii care trăiesc acolo și orizontal spre celelalte popoare și restul globului pământesc. El consideră cert că doar locuirea în Țara sfântă este de natură să înlesnească o renaștere a spiritului profetic[33]. Abordarea lui cabalistică specifică îi permite să se acomodeze cu sioniștii laici. Dumnezeu se folosește de căi tainice pentru a aduce mântuirea în lume și, fără să știe, fără chiar să recunoască aceasta, pionierii necredincioși ai Țării sfinte joacă un rol mesianic-istoric esențial. Întoarcerea evreilor pe pământul strămoșesc va marca sfârșitul unei ere de întuneric pentru întreaga lume și va croi drum mântuirii omenirii în ansamblu. Un mesaj universalist se desprinde astfel din particularismul redempționist, dar această speranță este de acum înainte inserată într-un context pragmatic. Kook elaborează astfel un sionism religios adaptabil la trezirea naționalistă, care începe să cuprindă o mică parte a lumii evreiești începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Doar, foarte treptat și într-un mod adesea nesigur, pământul lui Israel, ca opțiune de viață concretă, se va impune în cele din urmă câtorva minți. Pământul pare foarte mișcător, iar hotarele lui mobile. De fapt, dezbaterea pe care o stârnește nu va conteni nici chiar cu întemeierea statului, departe de asta. Aflat tot în registrul instabilului, atrăgător și straniu, insesizabil și alunecos, el nu este oferit atât de lesne recuceririi. Dar a fost oare vreodată cu adevărat recucerit? Nu este oare condamnat să rămână o abstracție, îmbogățindu-se fără încetare cu închipuirea celor ce-l visează și

dintre care unii au hotărât să trăiască acolo? Pentru teoreticienii întemeietori laici ai sionismului politic, el a fost la început un mijloc ce trebuia să slujească un proiect, un instrument, mult mai mult decât un scop în sine, și mai puțin obiectul unei obligații sau al vreunei evlavii oarecare. Ca simbol, ca abstracție, Sionul devine incontestabil un element foarte mobilizator al mișcării naționale evreiești[34]. Doar acest cuvânt era în stare să trezească un ecou îndeajuns de puternic, capabil să adune un mare număr de evrei în lume, în jurul unei acțiuni politice, sociale și economice colective, fie că participă ei înșiși ca emigranți la întemeierea unei societăți noi sau că se mulțumesc să aducă un sprijin material sau moral mișcării. Alte alegeri au fost examinate, Uganda, nordul Sinaiului, Argentina, Republica evreiască sovietică Birobidjan, care vor stârni serioase controverse în interiorul mișcării naționaliste evreiești. Ele au fost totuși eliminate ca nesioniste. Aceste teritorii puteau să pară totuși mai lesne de obținut, colonizarea lor se anunța mai puțin problematică, dar nu au putut niciodată să rivalizeze cu Palestina. Sionismul politic se clădise în zorii marii perioade a colonialismului european, într-un moment în care Europa considera că deține un drept firesc asupra unor teritorii cu totul în afara sferei ei geografice și culturale. Dar Sionul nu fusese ales ca teritoriu pentru evrei în modul în care se alegeau teritoriile de colonizat: din cauza avantajelor, bogățiilor naturale și a accesibilității sale politice[35]. Sionul fusese ales pentru că era singurul teritoriu în măsură să stârnească în lumea evreiască emoția și entuziasmul necesare succesului unei emigrații diferite din toate punctele de vedere de valurile migratorii urmărind salvarea individuală și familială, de tipul celor ce se îndreptau spre America de Nord. Fără Palestina, sionismul, ca proiect național, era condamnat la eșec. A crea o societate nouă pornind de la un popor dispersat în lume, etnic și cultural eterogen, iată o sarcină ce nu revenea celorlalte mișcări naționaliste. Sionismul va trebui nu doar să recucerească un simbol, ci și să navigheze între diferitele sale lecturi. El va trebui, în primul rând, să recreeze complet pământul lui Israel.

6. PĂMÂNTUL RECREAT

Trecutul evreilor și istoria sunt percepute ca elemente majore pentru justificarea revendicărilor sioniste asupra pământului, în timp ce populațiile arabe locale li se opun ca proprietare ocupante legitim[1]. În dorința lor de înrădăcinare, sionismul și pionierii evrei care se instalează în Palestina, vor încerca de atunci să restituie pământului lui Israel caracterul lui pur terestru și să-l valorifice prin el însuși și pentru el însuși[2].

Cui îi aparține pământul?

Pentru sioniști, pământul lui Israel este patria poporului evreu, „*moledet*" în ebraică, adică „pământul natal", „locul nașterii", și de aici decurge dreptul istoric pe care acesta îl are asupra lui. Din moștenirea religioasă, în acest plan, sionismul preia ingredientele principale ale doctrinei sale, dar le secularizează, le naționalizează și le adaptează la propriile sale exigențe. Trecutul este parțial reconstruit și reinventat pentru a justifica o perspectivă în care istoria și viitorul sperat se pot îmbina armonios. Acest „trecut evreiesc" al pământului legitimează activitatea de colonizare de acolo. Fapt este că legătura dintre poporul evreu și pământul lui Israel pe care sioniștii doresc să o redescopere în relatarea biblică nu este cu adevărat aceea despre care ne vorbește

această relatare. Căci în deșert s-a născut poporul, într-un *no man's land* care nu va conteni de altfel niciodată să-l bântuie, până astăzi, pe nativul israelian, totuși copilul acestui pământ „cucerit", dar niciodată stăpânit în întregime. Literatura scripturară relatează în plus că, deși Israel s-a instalat pe pământul său, a făcut acest lucru în urma unei cuceriri a acestuia de la primii locuitori. Iubitorii Sionului și sioniștii se vor strădui astfel să rescrie relatarea biblică, pentru a încerca să demonstreze, că această cucerire, la urma urmelor, nu a fost decât întoarcerea teritoriului la stăpânii lui firești: doar o parte a poporului evreu ar fi fost în Egipt, restul rămânând pe loc. Pământul lui Israel era așadar patria evreilor, iar Biblia, expresia culturii unui popor instalat pe pământul său. Sionismului îi revenea misiunea de a restaura Pământul făgăduinței în statutul său de patrie mumă. O restaurație care trebuia să treacă printr-o achiziție fizică a pământului. Cei care se considerau că aparțin acestui pământ, știau, în realitate, că el nu le aparține.

La începutul istoriei sionismului, pământul lui Israel este perceput ca un pământ liber[3]. Cei care se instalează acolo în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea se implantează în realitate pe un teritoriu unde puține terenuri sunt fără moștenitori. Cel puțin până în 1947, fiecare parcelă de pământ care trece sub control evreiesc a fost stăpânită mai întâi de altcineva, iar acest transfer de proprietate are un preț economic, politic și social. Când Iubitorii Sionului sosesc în Palestina se mai crede că lipsa de pământ poate fi depășită și că aici nu avem decât o problemă financiară. Sărăcia regiunii însăși era atribuită faptului că se afla în mâinile arabilor. Lupta în jurul pământului avea să fie în realitate în centrul conflictului care-i opunea pe evrei arabilor, și aceasta pentru multă vreme.

Nu era de ajuns deblocarea sumelor cerute pentru a avea pe deplin controlul acestor pământuri: Trebuia în plus ca ele să fie transferate dintr-o stăpânire națională alteia. Primul congres sionist, în 1897, încearcă să schițeze un program de achiziții de terenuri. Acesta prevede că un cumpărător nu va putea fi niciodată deposedat de bunul său și că pământul nu va putea fi vândut unor

indivizi. El le va fi doar închiriat, pentru o durată limitată de patruzeci și nouă de ani. Această propunere făcută de un rabin, este pusă în aplicare în 1907, odată cu crearea Fondului Național Evreiesc, căruia îi revine să vegheze la aplicarea acestor reguli pe terenurile dobândite de el, și care vor rămâne proprietatea poporului evreu. Nu este de mirare să-i vedem pe rabini inspirând la începând o asemenea linie de conduită: pentru ei, cumpărarea pământului era o etapă prealabilă mântuirii sale, precum și a aceleia a evreilor care se instalau acolo. Presioniști precum Kalisher și Alkalay nu au spus nimic altceva[4]. În relația ideală dintre popor și pământ, Dumnezeu era în totalitate singurul proprietar, singurul deținător adevărat al pământului, omul neavând decât uzufructul lui.

Sioniștii reiau de fapt, modificându-le, marile linii ale considerațiilor religioase cu privire la pământ. Întreaga dezbatere asupra pământului lui Israel oscilează astfel între un discurs religios și un altul laic și național. Mișcarea aplică pământului reguli moștenite din sfera sacrului, reguli pe care apoi le instituționalizează și le etatizează. Astfel, pământul nu ajunge niciodată pe deplin la un statut secular, ceea ce explică în parte perioada de turbulențe ce începe după Războiul de Șase Zile, când granițele statului evreu înglobează de acum înainte teritorii ce țin de inima Israelului antic, așadar de sacralitatea unui pământ mitizat. De atunci, Pământul făgăduinței este din nou la ordinea zilei și stârnește dezbateri de o rară violență. Reperele se deplasează: „făgăduită" pentru unii, anexarea acestor noi teritorii este respinsă de ceilalți și combătută cu vigoare de locuitorii lor arabi deposedați.

Împotrivirea arabă față de achiziționarea de terenuri de către evrei și față de imigrația evreiască a fost anterioară primului congres sionist. Cu timpul, ea avea să se transforme într-o adevărată rezistență. Pe de altă parte, ne putem întreba care erau exact granițele acestor terenuri pe care evreii le râvneau. Căci pământul lui Israel este mai întâi un concept înrădăcinat într-o conștiință istorică pe care o redinamizează naționalismul evreiesc, mult mai

mult decât o întindere de pământ înzestrată cu limite geografice clare sau cu granițe politice stabile[5]. În decursul frământărilor istorice și culturale pe care Palestina adevărată le-a cunoscut, granițele și statutul acesteia în regiune au variat adesea. Însuși numele ei a suferit nenumărate schimbări. Această lipsă de claritate își găsește cea mai bună expresie în perioada contemporană, în zecile de publicații care apar în ajunul Primului Război Mondial și propun o delimitate diferită pentru pământul lui Israel. Teritoriul menționat de aceste publicații include de obicei Galileea Superioară și Inferioară, munții Iudeei până la o linie care merge de la Marea Moartă la Rafah, regiunea de la est de Iordan, întinsă de la muntele Hermon până la râul Arnon ce se varsă în Marea Moartă. Aceste contururi nu se regăsesc în cele ce se impun după Primul Război Mondial. În realitate, guvernul mandatar este cel care fixează pentru prima oară, în perioada contemporană, granițe clar definite regiunii. Britanicii îi învie denumirea antică și, conform tradiției creștine europene optează pentru numele de Palestina. Războiul din 1948 și armistițiul care a urmat vor da în schimb naștere statului Israel (*Medinat Israel*), o denumnire nouă, saturată de ecouri vechi. În ceea ce privește Războiul de Șase Zile, el trebuia, în fapte, ca și în conștiințe, să accentueze imprecizia și mobilitatea reprezentărilor, ca și cum, atât din cauza istoriei, cât și din cea a ideii cu privire la el, acest pământ atât de râvnit era condamnat să scape definiției concrete pe care granițele stabile i-ar fi putut-o oferi. El aparține mișcării, schimbării, sustrăgându-se de la tot ce i-ar da o bază trainică, singura capabilă să-l introducă în adevărata sa concretețe. Pământul lui Israel ar rezista oare mai mult decât altul la această trecere de la conștiința istorică la realitatea istorică?

Începând din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, cumpărarea de terenuri de către evrei se concentrează în văi. Aproape nici un teren nu este achiziționat în regiunile muntoase, care sunt totuși centrul Israelului antic. Acesta rămâne astfel în afara stăpânirii noilor coloniști și un decalaj ia naștere între Israelul din imaginarul religios și cel care este pe cale de a fi construit. „Adevăratul" Israel nu seamănă cu Israelul idealizat, aceasta fiind

o disonanță ce nu va conteni să-i obsedeze pe locuitorii lui până în zilele noastre. Spre sfârșitul anilor 1930, cu excepția sudului țării, adică districtul Beerșeva, evreii cumpăraseră aproximativ 5% din totalul terenurilor din Palestina și 10% din regiunile considerate cultivabile. În 1947, acest procent crescuse doar cu 2 sau 3%[6].

Necesitatea de a achiziționa terenuri și de a le păstra sub control evreiesc înlesnește crearea unor instituții care se integrează în structura socială a noii colonii evreiești din Palestina, cum este Palestine Land Development Company Ltd., care ia naștere în 1908 și a cărei misiune inițială era de a cumpăra terenuri pentru Fondul național evreiesc și pentru investitori privați. Totuși nu este de ajuns achiziționarea acestor terenuri: trebuie în plus salvat dreptul de instalare pe ele. În această perspectivă sunt create implantări aproape militare. Tot atunci ia naștere figura pionierului, atât de slăvită la începuturile colonizării. Ea își asumă un rol important în legitimarea unei colectivități confruntate în permanență cu o situație de conflict ce îi pune în primejdie existența, față de primii posesori ai terenurilor achiziționate. În această perioadă de incubație, care se întinde între anii 1880 și 1920, apare kibuțul, implantare agricolă colectivistă, caracterizată prin autoapărare, voluntarism, simplitate, voința de a-și satisface singură propriile nevoi economice[7]. În timpul perioadei de formare (1920–1940), asistăm la dezvoltarea așa-numitului *moșav*, tip de sat-fermă cooperativă. Cele dintâi sunt întemeiate pe pământurile părăsite de arabi, pentru a împiedica întoarcerea acestora.

Aripa stângă a sionismului este cea care, preluând ștafeta de la Iubitorii Sionului, se avântă în aventura colonizării în cursul ultimului deceniu al secolului al XIX-lea. Aceste implantări trebuiau să impună prezența evreiască în teritoriu, să bareze calea infiltrărilor și să asigure securitatea locală, permițând dispersarea populației în țară, pentru a evita concentrarea ei în orașe, căci condiția urbană se opunea unei ideologii ce propovăduia construirea unui evreu nou, radical diferit de omologul său din diaspora.

În perioada anterioară suveranității, implantarea evreiască cerea crearea unor granițe artificiale. Deblocând terenurile care aparțineau

arabilor și convertind capitalul în terenuri, ea asigura o bază teritorială stabilirii unei entități politice și sociale evreiești în Palestina, deși cantitatea de teren cumpărat efectiv nu reprezenta decât o mică parte din regiunea revendicată inițial de sioniști. În 1948 se numărau 291 locuri de implantări agricole. Din cauza inferiorității demografice a evreilor, prezența lor pe teritoriul care cristalizează opoziția arabă, rămâne așadar puțin importantă. Odată cu independența, granițele sunt deschise recurgându-se la forța militară și la toate celelalte mijloace aflate la dispoziția unui stat suveran. Între 1948 și 1964, 432 implantări suplimentare sunt înființate.

Această nouă perioadă este marcată de restructurarea marilor orașe, instituționalizarea granitei și construirea de orașe de dezvoltare, orașe de rangul al doilea în sistemul urban, menite să primească imigranți. Instituționalizarea în acest caz este și promovarea de către stat a cooperativei rurale și înlocuirea voluntariatului prin statul însuși. Agenția evreească devine răspunzătoare de înființarea implantărilor și de creșterea animalelor. Pământul este în centrul preocupărilor noului stat suveran, care continuă să-l închirieze și să-l distribuie conform propriilor sale criterii geopolitice și de securitate. Lipsa de terenuri libere contribuie la instalarea acestui regim paternalist și la lăsarea gestiunii lor sub controlul statului. Războiul de Șase Zile, în sfârșit, plasează din nou, în chip dramatic, problematica teritorială în centrul dezbaterii israeliene; ea redevine obiect de negocieri și readuce problema colonizării în prim planul scenei. Cercul s-a închis, pământul este un mit întemeietor, întotdeauna prezent până la obsesie, un orizont care nu poate fi atins niciodată. Spațiul îl obsedează pe Israel.

Cultul pământului

Fundamentalismul agricol al tânărului stat Israel de la începuturile acestuia își are rădăcinile într-un curent care a dominat foarte devreme ideologia sionistă[8]. Preferința acordată

muncii pământului avea un precedent în gândirea economică, în școala fiziocratică din secolul al XVIII-lea, care considera că doar agricultura era în stare să creeze bogății și noi valori. Ideologie pragmatică, sionismul avea ca obiectiv înființarea unei societăți evreiești și a unui stat în Palestina. În acestă perspectivă, el a pus accentul pe necesitatea unei întineriri și a unei restructurări a societății evreiești printr-o întoarcere la pământ și printr-o răsturnare a piramidei meseriilor, o extindere a bazei lucrătorilor, în special a țăranilor, și o reducere a activităților aflate în legătură cu comerțul și cu banii[9]. Această temă câștigă în importanță, îndeosebi odată cu creșterea spectaculoasă a forțelor pionierilor și socialiștilor în mișcarea sionistă, după Primul Război Mondial.

Lipsa altor alternative economice, în anii 1950, în Israel, întărește tendința de idealizare a agriculturii. Un model agricol bazat pe egalitatea distribuirii este creat în cadrul unei interrelații între sursele de producție (pământ-apă și capital) și munca personală, plătită simbolic pentru folosirea pământului național a apei și a capitalului. Agricultura continuă să fie nu doar o întreprindere economică, ci și un mod de viață. Casa și ferma formează o unitate organică. Țăranii câștigă influență în rândurile populației și determină imaginea țării, a apărării ei și a *establishment*-ului său politic. Sectorul agricol, parte integrantă a economiei și a societății, este totodată reprezentantul prin excelență al valorilor moștenite de la primii pionieri evrei.

În anii 1880, nou-veniții găsiră la fața locului „vechiul *ihuv*", un ansamblu de comunități bazat pe filantropie și depinzând, în ceea ce privește traiul, de ajutorul financiar al diasporei (*haluka*)[10]. Aceste comunități formau atunci majoritatea populației evreiești a țării. Ele erau eterogene și nu constituiau o unitate. Ierusalimul era centrul lor. Nu au dezvoltat niciodată un raport față de pământ, comparabil cu acela al naționaliștilor moderni[11]. Când au încurajat agricultura, nu au făcut-o în cadrul unui romantism mistic, ci ca un răspuns pragmatic dat dezastrului economic al straturilor celor mai sărace. Numele de „noul *ihuv*" a fost rezervat instituțiilor și

implantărilor născute din eforturile Iubitorilor Sionului și au fost finanțate îndeosebi de baronul Edmond de Rothschild. Pionierii noului *ihuv,* coloniști proveniți din acest prim val de imigrație, aveau ca obiectiv renașterea lui Israel. Se aștepta ca ei să pună bazele unei reconstrucții a națiunii și ale unei puternice mișcări naționale.

În gura acestor bărbați și femei, expresia „vechiul *ihuv*" avea conotații foarte negative, de vreme ce desemna o realitate socială percepută ca o continuare a existenței în diaspora. Noul *ihuv* aspira la renaștere, respingea normele modului de viață moștenit din exil și considera, chiar pentru aceste motive, vechiul *ihuv* drept un alt ghetou. Fără îndoială, din motive ideologice, unii istorici au susținut ulterior ideea că întoarcerea ca atare a evreilor în Țara sfântă, fie că au fost ortodocși sau naționaliști, fusese expresia unei despărțiri de exil, adică de provizoriu, de nesiguranță, de refuzul înrădăcinării și urmărise să creeze un evreu nou, trăitor pe pământul lui și de pe urma lui. Realitatea era totuși foarte diferită, iar hiatul profund între aceste două lumi.

Iudaismul european emancipat nu se înșală, de altfel, considerând atunci comunitatea evreiască palestiniană drept o simplă ramură a societății evreiești tradiționale, care se cuvine „regenerată" cu atât mai multă grijă, cu cât ea este localizată în Țara sfântă. Acordarea oricărui ajutor este astfel supusă acceptării acestui principiu de către beneficiar. Totodată, Țara sfântă și mai precis componenta ei așkenazită (sefarzii și orientalii adoptând o altă atitudine) se erijează în bastion ortodox de rezistență față de modernitate. În acest context se situează sosirea primilor naționaliști, un context paradoxal, în care ei vor încerca să joace rolul de avangardă. Trebuie de asemenea să nu uităm că în urma pogromurilor din Rusia și din România, în anii 1880, când mii de evrei se îndreaptă spre Palestina, sunt puțini cei însuflețiți de o conștiință națională. Vechiul *ihuv* se îmbogățește astfel cu noi recruți și continuă mult timp să reprezinte majoritatea populației evreiești din țară. Întemeiat într-o perspectivă sionistă, noul *ihuv* avea ca obiectiv să creeze și să consolideze baza economică a

evreilor din Palestina și să ofere de lucru și slujbe populației. Coloniile agricole erau locuite exclusiv de membrii săi. Dar, ca și vechiul *ihuv*, ele rămâneau dependente de forțe exterioare. Unele erau sprijinite de baronul Edmond de Rotchild, altele de Iubitorii Sionului, iar mai târziu de organismele sioniste. Membrii noului *ihuv* depuneau totuși o muncă pentru banii pe care îi primeau și considerau acest ajutor drept temporar. În schimb, asistența de care beneficia vechiul *ihuv* era bine stabilită și erijată într-o instituție justificată ideologic: membrii săi considerau imigrația lor în Palestina ca un act religios și doreau să se consacre în întregime studiului Torei.

Astfel, două realități se opun în această Palestină, care de acum înainte se deschide unor noi proiecte: cea a tradiției, întruchipată de vechiul *ihuv*, și cea a unei modernități, consacrată nu doar renașterii naționale, ci și creării unui mod de viață inedit, adică productiv, pentru evreul viitorului. Munca manuală și, mai cu seamă, munca pământului sunt, în opinia noului *ihuv*, în stare să transforme în profunzime imaginea pe care ceilalți o au despre evreu și pe care evreul însuși o are despre sine. Nașterea unui evreu modern și productiv este de nedespărțit de pământ. Aceasta nu era prima încercare de colonizare agricolă, pentru că altele fuseseră făcute mai înainte în Rusia, în Austria sau în America[12]. Dar de data aceasta, pământul ales este pământul unei Cărți și nu al oricărei cărți. De atunci, primii coloniști și, după ei, descendenții lor nu vor conteni să oscileze între acest pământ și această Carte.

Căci până și în concretețea ei, puternic afirmată de pionieri, acest pământ rămâne al unei Cărți, și rămâne sfânt. Tot ce-l privește se învește mântează în sacralitate. Organismele însărcinate să-l achiziționeze și cele care îl lucrează participă la o sarcină sfântă. Cutiile albastre pentru colectarea de bani ale Fondului Național Evreiesc, colonistul pionier, mântuitor și totodată erou, țes pânza mitologiei sioniste. Proslăvirea celui ce lucrează pământul, familiară elitei intelectuale a tineretului evreu rus din care au provenit primii pionieri, influența scrierilor lui Lev

Tolstoi și o anumită vână romantică se combină pentru a cristaliza o întreagă mișcare ce aspiră la o reformă socială și e bazată pe idealizarea vieții simple. Locul acordat în presă și în literatura epocii temelor agricole și figurilor de plugari evrei trăgând brazdă în țărâna Palestinei dovedesc elocvent această nostalgie a pământului și această dorință de normalizare a existenței evreiești. Agricultura constituia de fapt o activitate de primă importanță pentru absorbirea maselor evreiești destinate să emigreze în țară. Și cucerirea pământului strămoșilor (*eret*) trecea astfel prin crearea unei mitologii a pământului cultivat (*adama*). Ca și cum doar această muncă de remitologizare și, așadar, de abstractizare putea în mod paradoxal să le facă palpabil evreilor un pământ prea mult timp prins în visurile exilului. Naționaliști și sioniști vor recurge astfel întotdeauna la mituri întemeietoare, capabile să le fundamenteze ideologia și singurele în măsură, se pare, să le permită un acces real la pământ, simpla cumpărare de suprefețe cultivabile nefiind suficientă pentru a garanta însușirea națională a teritoriului.

Simbolistica pionierilor

Pământul lui Israel, omul ebraic și limba ebraică sunt centrul crezului sionist de renaștere națională[13]. Mântuirea poporului trece în mod necesar prin cea a pământului. Pionierii așteaptă de la colonizare să-i conducă la o mântuire individuală și totodată colectivă. A construi și în acest timp a reconstrui, iată filosofia existențialistă *avant l'heure* ai cărei purtători de cuvânt devin coloniștii, o filosofie reluată de cântecele populare ale epocii, ce contribuie, ele însele, la consolidarea mitului pionierului. A coloniza este prin excelență activitatea pionierului, garanția și dovada înrădăcinării. Întemeierea unei implantări este ultima realizare a ideologiei pe care mișcările de tineret sioniste o insuflă membrilor lor.

Cucerirea muncii, acesta este de fapt strigătul de război al celui de-al doilea val de imigrație, care începe în 1904, în urma noilor pogromuri din Europa de Est, care continuă până la izbucnirea Primului Război Mondial, și ai cărui membri combină idealurile socialiste cu conceptele renașterii naționale[14]. Cuvântul ebraic folosit, *kibuș*, „cucerire", are un sens militar ce implică eventuala recurgere la forță pentru a-și asigura controlul muncii (ca și acela al teritoriului). Acest slogan avea în vedere inițial transferarea de la arabi la evrei a muncii asigurate în colonii. Căci pământul lui Israel nu ar fi evreiesc, atât timp cât nu ar fi lucrat de evreii înșiși. Sioniștii își manifestau astfel dorința de a se deosebi de comunitatea arabă, stabilind entități teritoriale evreiești, linie de conduită pe care o vor păstra în perioada mandatului. Se credea că astfel se vor putea dezvolta două comunități separate, una arabă și cealaltă evreiască, fiecare dintre ele fiind concentrată în regiuni distincte și bucurându-se de o reală autonomie. O asemenea strategie de implantare era pereceptă ca o necesitate pragmatică și politică, opera de colonizare trebuind să permită la o anumită dată să se ceară accesul la suveranitate națională în zonele aflate în cauză.

Când primele încercări de cucerire a muncii se soldează printr-un eșec, dogma inițială capătă un sens nou. Căci cuvântul *kibuș*, indiferent de conotațiile sale militare, evocă și forța morală, forța de caracter, așadar posibilitatea pentru fiecare de a depăși dificultatea muncii manuale și de a afla în ea satisfacție, fără a se lua în considerare obiectivul ei ultim. Pământul și munca sa se găsesc astfel ambele învestite cu o semnificație materială și, totodată, etică. Pământul, depinzând prin natura sa de aceste două registre, era inevitabil ca această cucerire a sa, atribuită meritului muncii, să depindă și ea de ele. A lucra pământul era de asemenea o victorie asupra ta însuți, nu doar un act de transfer al proprietății.

Scrierile lui Aharon David Gordon contribuie puternic la această evoluție a crezului cuceririi muncii. Ele strâng legătura între dimensiunile fizice și spirituale ale muncii, subliniază caracterul ei sacru și permit elaborarea conceptului religiei muncii (*dat*

ha-avoda). Hătărât lucru, pământul nu reușește să scape de statutul său de pământ sfânt. Cel care-l lucrează accede prin el la această sacralitate: întemeierea unei implantări ebraice cerea un angajament și un devotament absolute, precum și o mare disponibilitate pentru sacrificiu. Avraham Shlonsky, ale cărui scrieri reflectă experiențele pionierilor din cel de al treilea val de imigrație (1919–1923), evocă astfel munca sacră a pionierului, în termeni preluați din ritualul evreiesc. Pentru el, colonistul sionist se substituie lui Dumnezeu în calitate de creator.

Cuvântul ebraic pentru „pionier" este *haluț*, și este preluat tot din vocabularul militar. *Haluț* este un luptător, un om din avangardă. Lui i se cere aceeași disciplină ca unui soldat. Este de asemenea un erou care moare ca să-și apere pământul. Episodul de la Tel Hai, din Galileea, în 1920, un episod mitizat și mai târziu recuperat de tendința revizionistă a mișcării sioniste, în cursul căruia Iosef Trumpeldor și cinci dintre oamenii săi își pierd viața într-o luptă inegală, împotriva unor atacatori beduini, devine astfel simbolul renașterii naționale, semnul trezirii unui patriotism evreiesc autentic, deși nu este vorba de prima ciocnire de acest gen cu arabii. În această perioadă de colonizare, în care prezența evreiască în Palestina rămâne foarte slabă, asemenea simboluri sunt necesare pentru a galvaniza energiile. În 1855, în Țara sfântă nu erau de fapt decât 10 500 de evrei, dintre care 5 700 trăiau la Ierusalim. Cu organizarea Iubitorilor Sionului și a așa-numiților Biluim, un prim val de imigrație (1882–1885 și 1890) aduce 1 500 de persoane pe an. În 1898, se evaluează doar la 50 000 numărul evreilor din Palestina; ei sunt 75 000 la începutul celui de-al doilea val de emigrație în 1907. La începutul Primului Război Mondial, numărul lor atinge 85 000 de suflete, dar scade la 65 000 în timpul conflictului. În 1922, cu cel de-al treilea val de emigrație, comunitatea evreiască și-a reluat expansiunea, atingând numărul de 165 000[15].

Față de figura nouă și pusă în valoare a pionierului și de virtuțiile virile pe care ea le promovează, este remarcabil să

observăm că imaginea femeii, în mișcarea sinointă, rămâne, la început, cu totul tradițională: locul ei este acasă, la școală sau la birou[16]. Printre zecile de lideri sioniști nu se găsește nici o femeie. Fermele muncitorilor nu le erau accesibile decât pentru lucrul la bucătărie și pentru sarcinile casnice. În timpul primului val de emigrație, soțiile coloniștilor se transformă în casnice în noile implantări. Pe atunci se cunosc puține femei agricultoare. În timpul celui de-al doilea val de emigrație apare o imagine nouă, cea a femeii muncitoare, *haluța*, a pionierei care găsește sensul vieții în munca pământului. Dorința femeilor se lovește totuși de împotrivirea celor ce distribuie munca în ferme și care nu vor să le deschidă acest sector de activitate. Voința femeilor înseși de a participa, alături de bărbați, la munca pământului și conștientizarea faptului că erau esențiale pentru economia agricolă au deschis în cele din urmă calea creării unei ferme de femei, în 1911, în Galileea Inferioară. Rolul principal atribuit acestei structuri era de a forma femeile pentru munca agricolă. Aici, accentul era pus pe munca pământului și nu pe cea casnică. Printre cele șaptezeci de femei care au trăit această aventură, doar două au părăsit țara; celelalte au rămas și au fost angajate în agricultură. Stabilitatea femeilor, în paralel cu faptul că stăpâneau activitățile agricole, avea să contribuie la a o asigura pe cea ca bărbaților în legătura lor cu pământul și cu locul. Pioniera putea în sfârșit să existe, pentru ca bărbatul să se poată devota cu credință pământului său. *Haluța* ca atare nu a avut drept la sacralizarea de care s-a bucurat așa-numitul *halut;* dar ea își avea partea ei aici, cât timp sprijinea opera de pionierat.

Ca actori esențiali ai unei acțiuni de renaștere națională, coloniștii se vedeau angajați într-o operă de creație. Metaforele religioase care o evocau erau secularizate, iar imaginile biblice erau solicitate pentru a caracteriza contribuția lor la o nouă eră religioasă. În Palestina, după cum s-a văzut, trăiau evrei cu mult înainte de sosirea pionierilor și alții, foarte numeroși, continuau să locuiască în alte părți, cunoscând o prosperitate mult mai mare

decât cea la care se putea spera pe solul ingrat al patriei. Pentru a marca importanța acțiunii lor, pionierii se simt siliți să facă *tabula rasa* din comunitatea evreiască palestiniană presionistă, atât de exilică după opinia lor. Noul *ihuv* întruchipează prezentul și viitorul împotriva trecutului în care îl surghiunește cel vechi. Noul *ihuv* și pionierul formează un corp comun, cele două imagini sunt interșanjabile. Adoptând figura pionierului, noul *ihuv* îi moștenește toate caracteristicile. O asemenea societate nu putea fi nedreaptă. Lupta cu natura în care pionierii erau angajați pentru a transforma peisajul și a ameliora mediul le consolida dreptul de a trăi pe acest pământ. Literatura sionistă nu-i evocă oare cu bunăvoință pe acești oameni care construiesc orașe pe o coastă nisipoasă, secând bălți, săpând puțuri? Acești oameni noi nu se pot mulțumi cu vechiul, ei au ambiția de a schimba fața pământului și climatul lui plantând păduri.

Căci a planta copaci este un adevărat rit, indispensabil omului pentru a intra în contact cu pământul[17]. Fondul național evreiesc și Agenția evreiască îl consideră o operă sacră, susceptibilă să ducă la mântuirea pământului. Instituțiile educative ebraice sprijină activitățile acestor organisme; copiii cotizează pentru a realiza acest obiectiv. Sărbătoarea evreiască de *Tu bi-șevat*, „Anul nou al copacilor", din ianuarie-februarie, este un prilej de a vorbi despre copaci și de a promova misiunea de împădurire a Fondului Național Evreiesc. Plantarea de copaci devine ritualul patriotic central al acestei sărbători în interiorul însuși al culturii seculare ebraice. Religiosul și laicul se intersectează astfel, de îndată ce este vorba de pământ, orice acțiune în legătură cu acesta căpătând o semnificație profund religioasă. Înainte de nașterea statului, copacul simbolizează înnoirea națională, înrădăcinarea poporului în pământul patriei mamă. În memoria sionistă, pământul lui Israel, acoperit de păduri în Antichitate, a devenit deșert în absența evreilor. Doar întoarcerea lor va permite transformarea din nou a acestui deșert în pământ cultivat. Plantarea de copaci simbolizează această legitimă luare în stăpânire.

Pădurea este și ea învestită cu funcția de memorial pentru cei vii. Pădurilor li se atribuie numele unui individ sau al unui grup. Amintirea morților și renașterea națională, trecutul și viitorul se unesc pentru a conferi un sens suprem actului plantării. Când cunoaștem sacralitatea aflată în legătură cu amintirea morților în iudaism, ne dăm seama de întreaga importanță acordată astfel împăduririi. Cu care se combină, foarte firesc, o grijă pragmatică, atunci când un astfel de obicei permite sprijinirea activităților de plantare ale Fondului Național Evreiesc. Aceste păduri care poartă numele unor mari figuri ale mișcării se erijează în repere istorice sioniste. Ele acced la statutul de amintiri vii când sunt plantate pentru soldații morți în timpul războaielor Israelului sau pentru victimele din Șoah. Pădurea-carte de istorie, pădurea devenită text se desfășoară astfel în fața celor vii pentru ca aceștia să nu uite și să-și aducă aminte.

Pădurea își ocupă locul în lupta pionierului pentru a-și depăși propria istorie, exilul, distrugerea Țării sfinte, vrăjmășia naturii, a climatului și a arabilor. Plantând păduri, coloniștii fac să progreseze lupta lor pentru cucerirea pământului. Pădurea este victoria lor. Literatura însăși constituie un ecou limpede la această simbolistică. Două romane, cel dintâi de Eliezer Smolly, *Întemeietorii*, publicat în 1933, în plină perioadă de pionierat, cel de-al doilea de Avraham B. Yehoshua, *În fața pădurilor*, apărute în 1968, după crearea statului, exploatează tematica pădurii și a distrugerii ei de către arabi (aducând prin aceasta un spor de celebritate autorilor lor). A dezrădăcina sau a incendia copaci și păduri, acești purtători ai memoriei naționale, aceste simboluri ale identității colective și semne ale stăpânirii unui pământ contestat, devin în cadrul conflictului iudeo-arab, apoi israelo-palestinian, fapte absolut războinice.

Acest tip de sabotaj a fost efectiv frecvent în anii de revoltă arabă, între 1936 și 1939. Mai târziu, în anii 1980 și 1990, pădurile și grădinile de zarzavaturi redevin importanți factori de antagonisme între israelieni și palestinieni, în contextul însușirii

a noi teritorii. Israelul și coloniștii săi plantează copaci pentru a marca instalarea lor, iar palestinienii fac la fel pentru a evita confiscarea terenurilor lor de către autoritățile israeliene. Ca și la începuturile colonizării, miza rămâne aceeași: stăpânirea pământului, a unui pământ care se ascunde mereu. Iar dacă, de o parte, se optează pentru o strategie de împădurire, de cealaltă parte se inițiază o contrastrategie de distrugere: intifada impotriva copacilor. Întocmai ca în trecut, Fondul Național Evreiesc își relansează campania de plantări, numită „Copac pentru copac". De Anul nou al copacilor, în 1989, după incendierea pădurilor de pe Carmel, el cheamă la înlocuirea milionului de copaci arși prin plantarea a trei milioane de noi copaci. Și invers, israelienii dezrădăcinează 170 000 de copaci în Cisiordania între 1987 și 1994[18]. Pădurile, așadar, nu contenesc să fie în primele rânduri ale unei lupte istorice îndelungate pentru cucerirea pământului.

Fără îndoială, strategiile de stăpânire a spațiului au variat în funcție de perioade. Rămâne totuși o constantă: strânsa combinație dintre elementul simbolic și cel pragmatic, ca și cum cel dintâi ar trebui să vină întotdeauna în ajutorul celuilalt și să remedieze insuficiența materială a terenurilor posedate efectiv de evrei. Glorificarea pământului ca atare era incomparabil mai mare decât realitatea pământului. Mântuirea depindea oare de ea? Pionierii sosiseră în Palestina având drept bagaj o povestire: povestirea biblică. Dorința lor profundă era de a trece de la simbolic la real prin contactul cu pământul și de a crea un loc nou acolo unde lucrul acesta ar fi fost posibil. Astfel se explică îndepărtarea lor de centrul spiritual al Ierusalimului, teama lor față de orașe, tropismul care-i împinge irezistibil spre pământuri noi: pământurile sălbatice nelocuite[19]. O (re)naștere adevărată nu-și putea găsi locul decât într-un „altundeva" nelocuit de idee, nedeflorat de povestirea întemeietoare. Totuși, în același timp, această povestire hrănea actul de pionierat, îl iriga, îl ghida, îl înrădăcina într-un pământ care până atunci nu era cunoscut decât de el.

Pentru unii, de fapt, pământul lui Israel rămâne în mare măsură o idee. Acesta a fost, de exemplu, cazul lui Ahad Ha-Am, care a susținut caracterul impracticabil al idealului pionierului, din cauza prezenței arabe, și, care, din punct de vedere politic și economic, prefera America. Dar acesta este și cazul pionierilor înșiși, căci ei își găsesc forțele necesare pentru a reînnoda legătura cu pământul, în primul rând în idee. Prin Biblie, acești noi cuceritori intră în stăpânirea teritoriului lor. Astfel, ei caută să regăsească urmele unor așezări ebraice antice în spatele numelor arabe ale satelor. Pionierii, apoi nativii care le urmează, refac blazonul Bibliei aducând-o din nou în centru, făcând din ea o sursă de inspirație. Ei se despart astfel de secole de tradiție religioasă exilică, focalizată pe Talmud și pe studierea lui, și inventează o religiozitate laică, îndreptată spre Scriptură. Biblia intră în programele școlilor comunității evreiești palestiniene.

David Ben Gurion însuși nu se considera doar un om politic, ci și un propagator al Bibliei. După părerea lui, doar un evreu care trăiește pe pământul lui Israel și-l lucrează poate cu adevărat să înțeleagă Scriptura[20]. Doar o familiaritate intimă cu specificitatea geografică, climatică și istorică a acestui pământ, doar experiența trăită a legăturii cu el ofereau mijloacele unei înțelegeri clare a textului. Pentru Ben Gurion, Biblia nu este doar sursa unei filosofii, a unei etici evreiești sau a unui umanism universal, nici doar un document învestit cu autoritate științifică asupra pământului și a locuitorilor lui. Ea este numitorul comun al construcției unui stat evreiesc înnoit. Ea este în măsură să slujească unitatea poporului evreiesc întors pe pământul lui. Este o furnizoare de eroi. Ea ne învață viitorul națiunii evreiești.

Se dau vechi nume ebraice noilor implantări. Această ebraizare este o răscumpărare, o mântuire. Însă ea contribuie totodată la asigurarea primatul limbii și al cuvântului, așadar la deteritorializarea, la luarea în stăpânire a pământului de către nume. Astfel, în Neghev, regiune deșertică, lipsită de o tradiție istorică în stare cu adevărat să ofere vreo inspirație, între 1949 și 1950, s-au

dat nume ebraice la aproximativ 533 de locuri și așezări geografice, între Eilat la sud până la linia Ein Ghedi-Gaza la nord[21]. 120 erau nume istorice, 50 nume de personaje biblice. Pentru restul s-au tradus nume arabe sau li s-a atribuit acestora o formă ebraică, după criterii de proximitate fonetică. S-au tradus, de asemenea, din arabă numele unor structuri topografice, ale unor plante, animale, într-un cuvânt, numele a tot ce era legat intim de pământ și de peisaj. Limba Bibliei, limbă înviată, răscumpăra și sfințea astfel tot ce nu putea fi inclus în continuitatea istorică. Ea purifica pământul, asigura cucerirea lui prin numire, ca și cum cucerirea lui fizică nu era de ajuns. Numele transforma astfel locul în text.

Într-un asemenea proces, Biblia reprezintă, firește, un ecran care ascunde; ea împiedică, în mod paradoxal, un contact spontan. Noi povestiri se suprapun povestirii inițiale, recreează un teritoriu care este departe de a fi despărțit de pământul mitic. Născut din Carte, patriotismul sionist a fabricat la rândul lui alte cărți, a produs alte lecturi pentru a susține mitul primordial al pământului, și, totodată, pentru a baliza teritoriul, atunci când nu era încă decât proiect. Teritoriul însuși a fost la rândul lui cu totul impregnat de aceste povestiri, pătruns de această profunzime istorică și spirituală, care avea să devină o parte integrantă a lui. Această întrepătrundere a istoriei și a concretului țese întreaga istorie a pământului lui Israel începând cu ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. Ea a modelat și percepția pe care societatea israeliană, inclusiv cea din zilele noastre, o are despre ea însăși. Literatura, cinematograful, cântecul, afișele, istoria, geografia, arheologia, cărțile de școală, totul a conspirat la această recucerire conceptuală a pământului.

Miturile în ajutorul pământului

Evocarea literară a lucrătorului evreu într-o colibă de lemn, mâncând pâine arabă înmuiată în ulei de măsline, subliniază trei

schimbări: el este un lucrător, este adevăratul fiu al pământului, și nu mănâncă în manieră evreiască[22]. Măslinele verzi, uleiul de măsline și brânza albă, ceremoniile de bun venit ale populației locale, *kefieh*-urile dobândesc un statut semiotic primordial. Adoptarea unor elemente din cultura beduinilor și a felahilor de către membrii diferitelor valuri de emigrație evreiască în Palestina traduce de asemenea influența normelor romantice ale secolului al XIX-lea, precum și stereotipuri care confundă, de exemplu, veșmântul beduinilor cu cel al strămoșilor biblici. Gravurile, ilustrațiile consolidează această influență. Beduinii oferă un model gata de folosire, capabil să genereze o atitudine pozitivă față de unele elemente care, în cele din urmă, vor fi identificate cu realitatea populației și a peisajului. Europenii neevrei, care vizitează regiunea în secolul al XIX-lea, făceau considerații asemănătoare. Faptul că imigranții au reluat pentru ei această privire occidentală asupra Orientului nu este deloc surprinzător, de vreme ce ei adoptaseră deja multe prejudecăți occidentale asupra evreilor înșiși: că sunt lipsiți de rădăcini, slabi din punct de vedere fizic, că nu iubesc munca manuală, că sunt străini de natură etc. Aceste generalizări și identificări erau, firește, lipsite de o bază trainică. Ele le permiteau totuși sioniștilor să preconizeze trecerea, prin agricultură, de la evreul diasporic la evreul nou. În plus, la sfârșitul Primului Război Mondial, după ce au muncit din greu la fața locului, sioniștii mai cred că vor putea crea un cămin național evreiesc în Palestina, fără să determine o mare împotrivire din partea arabilor[23]. Conform unei teorii în vogă pe atunci, felahii nativi nu erau de fapt decât descendenții vechilor evrei, convertiți cu forța la islam de către cuceritorii musulmani. Unii lideri sioniști credeau posibilă asimilarea lor sau efectuarea unei acțiuni de prozelitism printre ei. Această dorință de integrare a populațiilor neevreiești din regiune era strâns legată de aceea de creare a unei noi identități ebraice. Cucerirea Palestinei presupunea nu doar stăpânirea spațiului, ci și a timpului. Beduinii erau percepuți ca adevărații copii ai acestui pământ și, totodată, ca o populație

„inferioară" și „sălbatică". Coloniștii sioniști erau acolo pentru a regenera pământul care aparținea acestor oameni a căror hrană, veșminte, atitudine, muzică exprimau curajul și, totodată, loialitatea, rădăcinile și o „primitivitate" pusă în valoare. Încercând să le semene, pionierii își însușeau cu adevărat un pământ pe care nu-l cunoșteau decât prin idee. Și invers, să regenerezi acest pământ prin munca evreiască era un alt mod de a ți-l însuși regenerându-te tu însuți. Scriitoarele din primul val de imigrare în Palestina, precum Hemdah Ben Yehuda sau Nehamah Pukhachewsky, predicau și ele în același sens, în favoarea unei dezvoltări a colonizării și a apariției unei evreice moderne și eliberate, în acest cadru nou[24]. Pământul și oamenii lui sunt împodobiți cu toate virtuțiile antice și noi. Pământul care a început totuși să fie călcat rămâne mereu un Pământ al făgăduinței în stare să-l metamorfozeze pe bărbat și să elibereze femeia.

Personajele literaturii „realiste" optimiste care se dezvoltă în paralel cu pionierismul sunt în mod firesc creditate cu calitățile valorificate ale eroilor biblici[25]. Ele sunt în perfectă comuniune cu natura, privesc spre viitor, sunt desăvârșite din punct de vedere uman. Tinerii eroi ai unui Zeev Yavetz, din nuvelele sale *Excursie în țară* (1891), *Lăncile care au devenit fier de plug* (1893) etc., traversează adesea locurile biblice în marșuri care le permit să intre în contact cu natura patriei mamă. Descrierea peisajelor palestiniene își asumă o funcție lirică de idealizare a pământului, conferind un sens luării lui în stăpânire prin colonizare. Ea remodelează spațiul și timpul, le transformă în domenii imaginare, atemporale și atopice[26]. Toate aceste relatări încep prin a descrie atașamentul profund al pionierilor față de pământul pe care-l calcă; acțiunea nu vine decât după aceea. Scriitorii evrei palestinieni din a doua generație, ușurați de bagajul tradițiilor literare ale Estului european, chiar în timp ce își mărturisesc dezrădăcinarea, exprimă o admirație nemărginită pentru acest pământ care le oferă un sentiment de ancorare și de apartenență. Astfel Meir Wilkanski, în *Epoca imigrării* (1935), evocă în termeni aproape profetici

experiența mântuitoare pe care a dobândit-o pe acest pământ nou sub cerul și în limba acestuia. Punere în scenă naivă a pionierismului, această literatură care prosperă în anii 1920–1930, dar și în anii 1950 și mai târziu, este departe de a reflecta realitatea. Ea este mai degrabă expresia entuziasmului unor tineri autori, care au hotărât să trăiască în lumea visurilor lor.

În alegerea intrigilor și a personajelor ficțiunilor lor, aceștia răspund exigențelor sionismului pionier și ilustrează întrucâtva marile teme ale propagandei lui. Ei sunt percepuți ca un membru organic al corpului național[27]. Sunt principalii creatori de mituri. De la literatura pe care o produc se așteaptă să susțină, într-un sens didactic, încrederea noilor coloniști în faptele și credințele lor. Ficțiunea și teatrul comunității evreiești palestiniene de la începuturi, apoi cele din anii 1940–1950, se deosebesc prin angajamentul și fidelitatea lor documentară, mai degrabă decât prin universalismul lor. Scriitorii din tradiția naivă proiectează realitatea în cadrul viziunii lor, considerând că ea trebuie promovată în acest mod, și adresează mesajul lor în diaspora pentru a face să crească visul sionist; cărțile lui Aharon Avraham Kabak, *Între mare și deșert* (1932–1933) și Asher Barash, *Grădinarii* (1937–1938), ilustrează acest lucru. Fie că trăiesc în Palestina sau în diaspora, cititorii descoperă și interpretează realitatea prin reprezentările pe care le oferă această literatură. Chiar povestirile ziaristice sunt pătrunse de acest entuziasm pentru pământ și pentru muncitorii lui și pentru eroismul acestor noi cuceritori în fața localnicilor. Pe atunci, viața era probabil mai influențată de texte decât erau textele influențate de viață.

Un alt curent literar, mai târziu și de o natură cu totul diferită, face din pământul lui Israel unicul element al noii identități ebraice. Condus de poetul Yonatan Ratosh, un întreg grup de tineri scriitori, studenți, ziariști, „Canaaniții", activi în timpul Războiului de Independență, și dintre care unii au fost membri ai unor organizații clandestine de dreapta, își exprimă astfel vederile radicale în revista sa *Alef*, cu privire la ceea ce se așteaptă de la o

nouă cultură ebraică[28]. Căci ei propovăduiesc edificarea unei identități ebraice, fundamental disociată de identitatea evreiască. În timp ce identitatea evreiască este percepută ca fiind de natură îndeosebi religioasă, fără nici o legătură cu pământul și cu istoria lui, identitatea ebraică revendicată de canaaniți este după opinia lor împărtășită de toți locuitorii din Orientul Mijlociu, în virtutea trecutului și a înrădăcinării lor locale comune. Națiunea ebraică trebuie să se definească în termeni de teritoriu: ea se identifică perfect cu pământul lui Isarel, cu trecutul și cultura acestei țări. Și invers, ceea ce nu are rădăcini în acest teritoriu sau care nu a fost hrănit de el, precum cultura islamică sau cultura evreiască din diaspora, nu-i aparțin în nici un fel. Foarte critici față de literatura evreiască din diaspora și de discipolii ei palestinieni, canaaniții îi acuză pe aceștia că trădează sau că ignoră valorile ebraice autentice de curaj și de putere, legate de pământul, poporul și istoria lui Israel.

Întoarcerea la rădăcini trece printr-o călătorie inițiatică în copilărie. Povestirea lui Binyamin Tammuz, *Între Eden și Ofir*, apărută în *Alef* relatează întoarcerea autorului la copilăria sa, care este totodată o traversare a vechii Palestine și a peisajelor ei. Un anumit număr de alte nuvele exploatează aceeași temă. Pământul lui Israel fundamentează o identitate care nu reușește să se mulțumească cu pământul prezentului, recurgând la pământul copilăriei, la cel al trecutului. O insatisfacție care cere călătoria, totuși antiteză a înrădăcinării revendicate de ideologii mișcării. Această sete de trecut domină de regulă însușirea reală sau simbolică a pământului, un pământ pe care, în cele din urmă, în mod paradoxal, ea îl face străin chiar celor ce-l stăpânesc sau care, precum canaaniții, aspiră la Marele Israel.

Căci statul Israel nou creat nu avea să fie de ajuns, pământul, incomplet, fiind în continuare făgăduit. Desigur, canaaniții nu au fost mai mult de circa douăzeci, dar influența lor socială, culturală și literară în Israel a fost importantă. Culmea succesului acestora se situează în anii 1950, când poziția lor coincide cu vederile în

vogă din mișcarea sionistă într-un moment în care, după Războiul de Independență se aștepta o renaștere culturală, sprijinită de tineret, în interiorul noului cadru național. După Războiul de Șase Zile întâlnirea cu pământul Israelului „istoric" (Iudeea-Samaria) conferă acestei căutări a rădăcinilor o nouă semnificație. Literatura reacționează în felul ei, dând naștere unui tip de povestiri centrate pe pământul lui Israel, scrise în ebraica vorbită, plasate în peisajul regiunii, situate în prezent și legate de istoria acestui pământ, ca și cum cucerirea nu era de ajuns pentru a conferi o legitimitate posesiunii, ca și cum textul trebuia să vină iarăși în ajutorul ei. Textul este prezent înainte de cucerire și după ea.

Afișele partidelor de stânga și de dreapta din Palestina, în timpul răscoalelor arabe din 1936, cheamă la acțiune. Acțiunea evreului ca pionier, pusă în valoare în mod superior, este atunci opusă pasivității evreiești tradiționale. Pentru stânga, acțiunea înseamnă consolidarea colonizării; pentru dreapta, ea înseamnă război și răzbunare. Marea răscoală a evreilor împotriva romanilor care ia sfârșit în anii 70 cu distrugerea celui de-al Doilea Templu, răscoala lui Bar-Kochba în 132–135 și generația curajoasă a primilor pionieri sioniști sunt elogiate împreună, ca ilustrare a vitejiei trecute a poporului, ca o asigurare pentru viitor și pentru a sluji ca îndemn pentru luptătorii acelui moment. Scopul luptei este Țara făgăduinței. Pentru dreapta, acest pământ aparține în întregime evreilor și nici o palmă nu trebuie cedată; pentru stânga, Israel este legat de el printr-un legământ veșnic. În afișe, timpul viitor nu mai este istoric, ci supraistoric; este o durată fără sfârșit în timpul căreia poporul evreu locuiește în siguranță pe pământul său (pentru stânga) și fără să renunțe la nici o palmă de pământ (pentru dreapta). Identitatea națională și trecutul, focalizate asupra pământului și anexate acum de partide, întemeiază astfel un mit național, populat de eroii de ieri și care devine mit de partid pentru acțiunea în prezent.

În cântecul ebraic palestinian dinainte de independență, pământul și peisajul sunt un tot. Cadrul lui preferat este colonia

agricolă. El se adresează atât elevilor, cât și muncitorilor, însoțește marșul și munca. Centrat asupra acestui loc important al pionierismului, el se desprinde foarte repede din diaspora, căreia îi trimite din nou imaginea idealului local. Atașamentul față de peisaj ocupă aici un loc central[29]. În producția sa anterioară anului 1967 cântăreața Naomi Shemer, moștenitoarea acestei tradiții, glorifică pământul lui Israel prin intermediul figurii excursionistului și a celei a ostașului, evocă nerăbdarea și temerile tinerei îndrăgostite care își așteaptă iubitul militar, munca și amintirile generației de constructori. Ulterior, cântecul ei capătă o întorsătură mai ideologică, evoluție deja vizibilă în *Ierușalaim șel zahav* („Ierusalimul de aur"), scris totuși înainte de Războiul de Șase Zile. Tonul devine solemn: pământul nu mai este reprezentat de culorile, de florile sau de fauna lui liniștită, el este de acum înainte partea lui David, moștenirea fiului lui Iesei. Astfel, chiar după legitimitatea conferită de întemeierea unui stat, chiar după victorie, legitimarea prin Textul fundamental se dovedește întotdeauna necesară. În cântecele ei cele mai târzii, Naomi Shemer alunecă spre o tonalitate pseudomistică, aproape mesianică. Odată cu cucerirea, în 1967, a centrului Israelului antic, chemarea sacrului se face astfel din nou auzită. Ca și cum pământul real, și în sfârșit posedat, ar fi mereu condamnat să scape realului. De atunci, în aceste cântece, pământul lui Israel cel autentic, pământul lui Israel cel proslăvit nu se mai arată pe teren, la suprafața ființelor și în peisaj, ci în profunzimile sale ascunse. Această evoluție a cântecului lui Naomi Shemer este în consonanță cu cea a întregii societăți evreiești palestiniene, apoi israeliene. În mod ineluctabil, se pare, se alunecă astfel de la concret spre abstract, de la cotidian la solemn, pentru a cădea în sfârșit în apocaliptic. Dacă ascultăm bine producția unei asemenea cântărețe ale cărei teme și longevitate sunt semnificative, observăm că peisajul însuși nu apare ca o realitate, ci ca un înlocuitor al realității. Nu simțim aici nici cea mai măruntă confruntare adevărată cu el, nici o adeziune. Peisajul nu mai este aici decât o carte poștală. Realitatea

pământului este filtrată de Text, care nu o suportă. Textul își este suficient sieși, în timp ce realitatea are nevoie de el pentru a exista. Textul precede pământul, îl creează și îl ocultează.

Cultura nativilor proslăvește totuși contactul cu pământul. Nu din întâmplare nativul însuși este desemnat prin termenul ebraic *ṭabar* (sabra), derivat din arabă, însemnând literalmente „cactus". Plantă ieșită dintr-un pământ ingrat și rebel, emblematică pentru un peisaj căruia sioniștii vor cu orice preț ca evreul nou, înrădăcinatul prin excelență, să-i devină parte integrantă, cactusul o plantă spinoasă, dă fructe cu miezul moale. Plantă de locuri aride, totuși, a deșertului, a acestui „neloc" prin excelență, a locului revelației Cărții... Sabra ar fi oare, așadar, în pofida sau chiar datorită numelui pe care-l poartă evreul „nelocului", al căutării nesatisfăcute a unui pământ locuibil, al acestui pământ care l-ar ține în sfârșit de picioare și ar putea de asemenea să-l împiedice să privească în sus? Așteptarea totuși era uriașă, iar dorința de ancorare puternică. Nu a scris oare poetul contemporan Șaul Cernihovschi: „Omul nu este decât o bucățică de pământ/ Omul nu este decât reflectarea peisajul patriei sale."? Trebuia cu orice preț ca Pământul făgăduinței să devină patrie mamă. Nu numai că pionierii răscumpără peisajul, dar ei vor în plus ca acesta să le hrănească copilul, să-i lege de pământ într-un contact cu adevărat carnal și nu abstract. Cum să satisfaci totuși o asemenea exigență când straturile acumulate ale unei sedimentări simbolice, îmbogățită de sioniștii înșiși, acești laici religioși, continuă să se interpună între pământ și om?

Plimbările pe jos sunt considerate o activitate educativă esențială. Vestitul *tiul* (plimbare, excursie), singurul capabil să te facă să cunoști complet țara și să stabilești un contact direct cu natura ei, se erijează într-o adevărată practică rituală, cu mult înainte de crearea statului. Școlile și mișcările de tineret îi acordă foarte devreme un loc important, dezvoltând îndeosebi obiceiul excursiei anuale. În anii 1950, este întemeiată Societatea pentru Protecția Naturii din Israel. Ea este întrucâtva echivalentul

israelian al curentelor verzi europene[30]. Reunește israelieni de tendința politice diverse, preocupați de calitatea vieții și de prezervarea moștenirii naturale și istorice a țării. Ea oferă un învățământ de geografie și de științe ale naturii, asigură servicii și prestări diverse în materie de turism, de cercetare și de protecția naturii. Excursiile pe care le organizează țin aproape de un ritual național. „Uniforma" ghizilor pe care-i folosește o amintește pe cea a oamenilor organizației Palmah[a] și, mai târziu, pe cea a mișcărilor de tineret. Ea le permite acestor ghizi să se simtă înrădăcinați în mediul înconjurător și să împărtășească astfel acest sentiment excursioniștilor pe care-i însoțesc. Din același motiv ei recurg la cuvinte arabe în comentariile lor, coc pâine beduină (*pita*) în aer liber, prepară o băutură caldă pe bază de ierburi, relatează auditoriului lor povești preluate din folclorul beduin. Beduinii sunt totuși poporul deșertului și inițial nomazi. Dar imitând modul lor de viață, pus deja în valoare atât de mult de primii pionieri, ghizii și excursioniștii israelieni își creează impresia că sunt fixați pe acest pământ pe care-l străbat în toate sensurile. Tot un *no man's land*, ca pământ de apartenență, și tot călătoria ca semn al ancorării? În perioadele de tensiune, totuși, excursia continuă să întărească legătura cu pământul și asigură o prezență evreiască în regiunile nelocuite de evrei. Ea are de asemenea scopul de a-i face să descopere pe cei care o practică prezența evreiască pe pământul lui Israel ca o realitate istorică globală. Excursia îl asigură pe israelian cu privire la dreptul pe care-l are pe acest pământ. Ea le dă indivizilor posibilitatea de a sublinia atât identitatea lor personală, cât și identitatea lor națională, precum și prilejul de a-și marca teritoriul. De când se practică, întocmai ca și alte ritualuri, ea întărește legătura dintre popor și pământ, îi reafirmă legitimitatea, fără să-i șteargă niciodată pe deplin ambiguitatea.

[a] Acronim pentru *Plugot mahaț*, „companii de șoc" ale Haganei, organizație militară a comunității evreiești din Palestina, în perioada mandatului britanic, nucleu al viitoarei armate a statului Israel.

O ambiguitate care, de altfel, marchează tot atât și raportul pe care-l instaurează între cultură și natură.

Din motive identice, geografia ocupă un loc central în educație. Multă vreme, geografia pământului lui Israel a rămas apanajul neevreilor, și primele semne ale unui interes din partea evreilor pentru această disciplină datează în realitate de la activitatea lui Abraham Moșe Luncz, care, începând din 1882, publică o serie de treisprezece volume intitulate *Ierusalim*, culegeri de articole de istorie și de geografie ale pământului lui Israel (topografie, arhelolgie, istoria comunității evreiești din Palestina[31]. Timp de douăzeci și unu de ani, Luncz publică și un *Almanah al pământului lui Israel* („Luah Ereț Israel"), destinat unui public mai larg. În 1918, la sfârșitul Primului Război Mondial, este întemeiată din nou Societatea ebraică pentru studierea pământului lui Israel și a antichităților sale.

De fapt, dela începuturile colonizării, geografia este în centrul preocupărilor educative ale noului *ihuv*. Și în această primă perioadă, care se încheie în 1918, geografia pământului lui Israel, la fel ca și învățarea limbii ebraice, devine în mâinile acestor idealiști una dintre uneltele majore ale sistemului educativ[32]. Ea este studiată de-a lungul întregului curs școlar: în clasele mici, ea este integrată în învățământul general; în clasele intermediare, ea apare sub numele semnificativ de *moledet* (patria), pentru a deveni geografie propriu-zisă în clasele superioare[33]. Acest învățământ se bazează pe experiență, pe observația directă, pe ieșirea pe teren, pe *tiul*, dar atât în conținut, cât și în pedagogie, el rămâne marcat de o puternică influență europeană.

A doua perioadă, care durează din 1918 până în 1948, este caracterizată printr-o politizare și printr-o orientare ideologică mai puternică a educației ebraice sioniste. Pământul lui Israel ocupă de acum înainte centrul învățământului. Atunci se dezvoltă ideologia educativă a „cunoașterii pământului" (*iediat ha-areț*). Este vorba de a-l face pe copil să trăiască pământul ca patrie, atât în plan intelectual, cât și emoțional, pentru a face din el un element

esențial al personalității lui. Omul nou are datoria de a trăi înrădăcinat. Această înrădăcinare este obținută prin excursii și învățământul despre natură, populație și istoria pământului lui Israel. Acest *moledet* sau cursul de „patrie" devine nucleul dispozitivului educativ, iar celelalte discipline îi sunt subordonate. În această epocă, încep să apară geografi profesioniști. Dar învățământul pe care ei contribuie să-l făurească urmărește să ducă mai departe mesajul pionierilor sioniști. În timpul Mandatului britanic, *moledet* nu mai este doar o disciplină, ci o ideologie educativă globală. Ea se referă la aspectele naturale ale țării, la sol, floră, faună, combinate cu istoria relațiilor elementului uman cu mediul lui înconjurător, cum sunt formele de colonizare sau de agricultură, totul încărcat cu puternice conotații naționaliste. Accentul se pune pe legătura dintre succesiunea anotimpurilor, diferitele momente ale activității agricole, sărbătorile naționale și, uneori, anumite locuri și evenimente istorice naționale. Studiul în clasă este completat prin experiențe practice, precum cultura anumitor legume de sezon în grădina școlii sau prin excursii în locuri semnificative, efectuate la date simbolice. Cursurile de „patrie" urmăresc de fapt să instaureze un raport emoțional puternic între elev și dimensiunile spațiale și temporale ale identității colective, să consolideze dragostea copiilor pentru națiunea lor, apoi, după 1948, pentru statul lor. Obiectivul lor esențial este de a-i ancora solid pe tinerii evrei în pământul Palestinei, pământ al strămoșilor și totodată locul nașterii națiunii ebraice, patrie mamă și loc natural al creării unei culturi materiale și spirituale evreiești autentice.

Pământul și patria fac corp comun pentru a pregăti terenul întemeierii viitorului stat. Învățământul de „patrie" și de geografie este departe de a fi o simplă transmitere de cunoștințe de la o generație la alta. El servește mai degrabă drept continuare a valorilor și normelor sociale ale mișcării sioniste, fie ale aripii ei drepte, fie ale aripii ei stângi. Abia în anii 1970–1980, el dobândește statutul de disciplină sistematică. Iar când analizăm

manualele folosite într-un secol de educație sionistă, întâlnim patru tipuri de autori. Este europeanul care are o privire de colonist asupra unui pământ oriental. Urmează apoi idealistul sionist, care insistă asupra întoarcerii evreilor pe pământul Patriarhilor și asupra nostalgiei locurilor istorice și a Textului, și care dorește să-i conecteze pe elevi la resturile împrăștiate ale trecutului acestui pământ pe care-l descrie ca fiind roditor, așadar cum a fost ieri, în speranța că imigrația unor milioane de evrei va permite întoarcerea lui la vechea măreție. Al treilea tip de autor, sionistul practic, care urmându-i precedentului, se leagă, și el, de prezentul acestui pământ și insistă asupra a ceea ce se construiește aici sub influența sionismului, care are puterea de a modifica peisajul și de a crea pornind de la nimic, subliniind adesea importanța întoarcerii la munca agricolă și la viața rurală. În sfârșit, omul de știință, care-și elaborează manualele după criterii științifice obiective, nu apare decât târziu în decursul timpului.

În căutarea rădăcinilor, arheologia nu joacă un rol mai puțin important decât geografia. Săpăturile sunt o coborâre în adâncurile pământului, un mijloc de a te regăsi acolo, *sub* pământ, de a-i întâlni acolo pe ai tăi și de a restabili lanțul întrerupt *pe* pământ. Arheologia ne permite să denumim locuri și să regăsim locuri concrete în spatele unor nume încărcate cu o puternică semnificație simbolică și istorică[34]. În anii 1930, ea este folosită în dezbaterea politică, pentru că de acum înainte este vorba să se demonstreze continuitatea implantării evreiești în pământul lui Israel, caracterul evreiesc al zonelor pe care un plan de împărțire le-ar fi lăsat arabilor, să se confirme istoricitatea Bibliei, să se pună în evidență îndeosebi legătura locuitorilor evrei cu pământul lor, să se sublinieze aspectele terestre teritoriale ale vieții evreiești pe pământul lui Israel. Până nu de mult, cercetarea în arheologie s-a consacrat îndeosebi perioadelor în care prezența evreiască în Palestina putea fi lesne demonstrată[35]. Astfel, ea slujea la a conferi o profunzime istorică nouă implantării evreiești moderne. Siturile care datau din perioada celui de al Doilea Templu, perioadă cheie

în care Palestina rămâne centrul lumii evreiești, în pofida existenței unei diaspore importante, erau esențiale din acest punct de vedere: ele furnizau simbolurile de care era nevoie. Prima săpătură evreiască a avut loc, în mod semnificativ, la Tiberiada, în Galileea, pentru că Galileea devenise centrul Palestinei evreiești după răscoala lui Bar Kochba. Și cu toate că arheologii și istoricii se consacră în mod activ studierii regatului davidic, sau perioadelor celui de-al Doilea Templu, *Mișnei* și Talmudului, ei se interesează, în schimb, în mică măsură de epocile ulterioare, un fel de paranteze în istoria poporului evreu pe pământul lui.

Altă producție culturală esențială, cinematografia, este firește și ea mobilizată. Ea are misiunea de a explica experiența comunității evreiești palestiniene în exterior, evreilor din diaspora, opiniei publice mondiale și de a instrui tineretul. Ea susține eforturile constructorilor și transmite ceva din acest nou contact cu pământul celor ce sunt siliți să-l trăiască de departe și prin procură. Este un vector preferat al propagandei sioniste. Desigur, sioniștii nu sunt primii care recurg la cinematografie pentru a-și promova cauza, naționalismele de toate genurile au procedat la fel. Întreaga originalitate a propagandei cinematografice sioniste rezultă, totuși, din faptul că ea se cristalizează chiar pe pământ. Căci se dorește cu orice preț să se creadă, și să-i facem și pe alții să creadă, că pământul este efectiv primordial pentru acești evrei proaspăt sosiți pe un pământ doar făgăduit, încă de cucerit. Cu cât e mai puțin pământ, cu atât mai asiduă este căutarea lui. Cu cât mai puțin pământ există în concret, cu atât mai mult este reprezentat. *Pământul lui Isarel înviat*, regizat de Yaakov Ben-Dov în 1921, pune în mod ciudat accentul pe pământ și nu pe cei ce-l răscumpără[36]. Nu există nici o față omenească doar figuri distante, oameni care nu există decât ca membri ai unui grup, într-o imagine dominată de peisaj, care este adevăratul protagonist al fimului și oferă un context dialogului. Câțiva ani mai târziu, în 1927, *Pionierul*, de Nathan Axelrod, așază *haluț*-ul în centrul demersului său. Dar în *Oded rătăcind*, care datează din 1933, regizorii Haym Halahmi și Nathan Axelrod sunt încă o dată mai

preocupați de peisajul văii Izreel decât de chipul chinuit al personajului... În 1934, *Pionierii*, regizat de Alexander Ford laudă virtuțile spartane ale muncii acestor *haluțim*, împotriva unei societăți de cafenea, atât de străină de acești oameni ai pământului. Primul film vorbit în ebraică poartă titlul *Acesta este pământul* (1935). Această operă a lui Baruh Agadati este un documentar asupra istoriei comunității evreiești palestiniene, începând de la sosirea primilor pionieri în anii 1880. Ea aduce personajele într-un peisaj biblic, pune în evidență dificultățile implantării lor, cheamă la adunare exilații. Un alt film din această epocă, *Munca*, are ca temă principală căutarea apei. El se încheie cu o victorie, pionierii mărșăluiesc împreună în spatele drapelului.

În 1935, anul legilor dela Nürnberg, un film de propagandă sionistă este proiectat la Berlin: *Pământul făgăduinței*. Ulterior, el va face înconjurul lumii; mai este prezentat în primii ani ai statului Israel, în taberele de tranzit, școlarilor și imigranților. Chiar și astăzi, cele mai multe dintre documentarele referitoare la istoria prestatală a Israelului se slujesc de acest film. Pământul este înfățișat aici în termeni biblici, tineretul este un element predominant, cântecele care se aud pun accent pe legătura cu pământul, care se află la baza tuturor lucrurilor. Un pământ în declin, despărțit de poporul său, este îmblânzit de descendenții acestui popor; el este hrănit din nou cu apă cu munca mâinilor lor, care culminează în timpul secerișului. O formulă revine în mod repetat în versiunea engleză (*The Land of Promise*), cea de „productivitate îndelung neglijată". Toate aceste realizări așază, în realitate, în centrul demersurilor lor pământul, agricultura și „productivizarea" pământului prin muncă. Această profundă dorință de simbioză între pământ și locuitorii lui continuă, de altfel, să se exprime mult timp după întemeierea statului. Într-un documentar produs în 1965, *În Ierusalim*, populația este prezentată trăind în deplină armonie cu natura acestui oraș, pentru că, în realitate, ea face în întregime parte din el. Natura, istoria și mitul se împletesc la infinit...

Pământul istoricilor

Istoria a fost de asemenea o unealtă indispensabilă pentru (re)crearea pământului. Nici aici demersul sioniștilor nu constituie deloc o excepție: multe alte popoare au solicitat astfel istoria și se cunoaște roulul jucat de istorici în general pentru a făuri comunitățile naționale. În acest caz, totuși, nu este vorba doar de a proslăvi trecutul unui popor, de a-i lăuda faptele de vitejie, de a desena harta locurilor memoriei sale. Istoriografia sionizantă se organizează de fapt împrejurul unui teritoriu național, a cărui comunitate națională a fost, fizic, îndepărtată timp de secole, și unde ea încearcă din nou să prindă rădăcină. Rolul său este de a contribui la instalarea unui popor pe un pământ care-i este străin, de a legitima această instalare, de a-i preciza contururile și granițele și de a schița astfel eboșa unei noi identități naționale. Bazată pe reminiscențe și simboluri de natură profund religioasă, ea se articulează totodată în jurul unei duble negații: negarea arabilor, un alt popor deja prezent, și negarea diasporei, absență nedreaptă a poporului evreu de pe pământul său.

Din această idee trebuia să (re)nască pământul. Nu era cu putință negarea frontală, abruptă, a arabilor și a palestinienilor, care erau totuși acolo și stăpâneau o mare parte a pământurilor. Trebuia mai degrabă să fie amintită prezența evreiască foarte de timpuriu, din noaptea timpurilor, și afirmată fără întrerupere. Primatul, vechimea și continuitatea puteau conferi legitimitate cuceririi și repopulării de moment. În termeni spațiali, iudeitatea trebuia văzută ca fiind legată în mod firesc de Sion și, în termeni temporali, ca o entitate continuă și veșnică. Nu era de ajuns să cumperi terenuri: mai trebuia să ți le însușești și să interiorizezi pământul, pentru ca el să facă parte integrantă din identitatea nu doar a noilor imigranți, ci și din cea a evreilor aflați încă în diaspora, considerați viitori coloniști sau viitori sioniști. Se cuvenea ca evreii să fie transformați într-o națiune în sensul modern al cuvântului. Istoria și istoriografia au fost mobilizate pentru a se ajunge aici. Iar istoricii angajați în această acțiune nu

au acționat nici măcar sub autoritatea vreunui *leadership* sau a unui regim constituit, ceea ce ar fi permis apariția unei contraculturi. Dimpotrivă, erau ei înșiși sioniști activi, scriind istoria cu convingerile lor. Istoriografiei sioniste avea să-i revină sarcina de a stabili existența unei națiuni înainte de naționalism, și de a demonstra unitatea și continuitatea acestei existențe naționale în toate timpurile și în toate locurile. Evreii contemporani erau urmașii direcți ai națiunii ebraice antice, al cărei leagăn era pământul lui Israel. Întoarcerea lor pe pământul lui Israel era, totodată, întoarcerea lor în istorie, căci, conform gândirii sioniste, exilul a fost și un exil în afara istoriei[37]. Cu sarcina pentru istorici de a (re)crea pământul reînrădăcinării. Una dintre trăsăturile marcante ale doctrinei sioniste este rolul preponderent pe care ea îl recunoaște omului, în calitate de creator al pământului său, tot atât cât și al destinului său: un rol divin secularizat. „Școala" istorică din Ierusalim, în anii 1930, încearcă de atunci să reconstruiască istoria poporului lui Israel în jurul unui centru fix: pământul lui Israel. Astfel, în 1935, la Ierusalim apar primele numere ale periodicului științific ebraic *Zion*, care și astăzi mai este simbolul *establishment*-ului istoriografic. Declarația sa din deschidere afirmă de la bun început caracterul central al studiului istoric. Această revistă devine repede un mijloc de a cultiva o gândire nouă. Istoria evreiască nu era doar cea a unui grup etnic sau religios, ci aceea a unei națiuni unice, născută pe pământul lui Israel. Sionismul avea nevoie de istorie pentru a demonstra că evreii constituiau cu certitudine o entitate și că nu exista nici o separare între Israelul și Iudeea antice, și iudaismul modern.

În memoria colectivă sionistă, Antichitatea este acel moment privilegiat al istoriei, în care națiunea ebraică se dezvoltă pe pământul ei și se bucură de o viață politică socială și culturală autonomă. Exilul este cel care aduce ruptura istorică hotărâtoare. Așadar, istoriografia nouă reia pe seama ei articularea tradițională Sion-exil, care corespunde cu două tipuri de trăire evreiască, clar diferențiate. Iudaismul rabinic, totuși, acționa totodată asupra unor

alte forme de periodizare, bazate pe evoluția Legii și pe succesiunea învățătorilor ei. În plus, în perspectiva tradițională, exista o solidaritate între aceste două concepte. Dimpotrivă, sionismul le închide într-o opoziție ireductibilă. Pământul, ca pozitiv absolut, nu poate exista decât *împotriva* exilului, ca negativ absolut. Sionismul apare astfel ca o negare a exilului. În timp ce perioada antică este cea a legăturii cu pământul, exilul este cea a pierderii acestei legături. Antichitatea este această vârstă de aur a națiunii la care sioniștii aspiră să se întoarcă. Aici sunt ascunse și pot fi regăsite rădăcinile autentice ale poporului: spiritul național, identitatea ebraică, limba ebraică, patria și toate structurile unei națiuni independente. În memoria istorică sionistă, evreii antici formau o națiune mândră, trainic ancorată în pământul părinților ei. Ei cultivau pământul, îl cunoșteau, erau gata să se bată pentru libertatea lor și, dacă era nevoie, să moară pentru ea. Frumoasă imagine romantică, construită ca o contraimagine a exilului, sursă de inspirație pentru timpurile noi...

Cultura ebraică laică se interesează în mod deosebit de perioada celui de al Doilea Templu care o fascinează, cu războaiele ei de eliberare purtate împotriva forțelor numeroase ale unui ocupant, cu războaiele macabeilor împotriva sirienilor, cu războaiele iudeilor împotriva romanilor. Figurile antice ale lui Iuda Macabeul sau Bar Kochba, chiar atunci când răscoalele conduse de aceștia s-au soldat cu eșecuri sângeroase, se erijează în modele istorice ale coloniștilor și ale tineretului pionier. Dezastrul înfrângerii este ocultat, nu se reține decât eroismul. Aceste lupte îndârjite erau dovada că Iudeea nu fusese cucerită din cauza indiferenței sau a lipsei de patriotism, ci că, dimpotrivă, până în ultimul moment, evreii luptaseră cu disperare pentru pământul și libertatea lor. Comemorările acestor războaie antice de eliberare tind de acum înainte să atenueze dimensiunea lor religioasă, pentru a plasa în prim plan semnificația lor națională și politică, cu care coloniștii sioniști se pot identifica. Aceștia nu au părăsit oare exilul de bunăvoie pentru a se întoarce pe pământul strămoșilor săi și a-l elibera de un jug străin? În lumina acestor exemple antice,

conflictul iudeo-palestinian capătă un sens important. Pionierii sunt mântuitorii laici de astăzi.

Sionismul se întoarce spre eroii antici, tradițional desconsiderați. El îi reabilitează pe zeloți, sicari[a] sau *birionim*[b]. Trezind o memorie adormită, el vrea să învingă exilul și influența lui nefastă.

El oferă aceste exemple drept model tinerilor pionieri, marginalizându-i pe evreii din diaspora, care nu pot pretinde că au această ascendență eroică. Noul evreu palestinian este o creație nouă: trebuie să fie înzestrat cu o genealogie conformă aspirațiilor sale. Oare nu se desemnează el însuși ca *ivri* („evreu"), tocmai pentru a se conecta direct la trecutul antic ebraic al acestui pământ și pentru a se disocia, totodată, de evreul (*iehudi*) din exil? Nu mai este vorba decât de tineretul ebraic, de literatura ebraică, de limba ebraică. O ebraicitate care este rodul firesc al pământului regăsit. Sabra, nativul, este o ființă fără teamă sau sfială, desigur și fără slăbiciuni, el este antiteza evreului diasporic, contrarul evreului exilic. El este evreu în sensul antic al cuvântului și nu în cel modern. El este omul întoarcerii la pământ, al înrădăcinării. Construcție, desigur, în mare măsură imaginară, căci cultura ebraică nouă nu s-a putut emancipa pe deplin de influențele exilului. Noii imigranți sufereau presiuni pentru a-și părăsi limba și cultura de origine și a accepta valorile și normele culturii ebraice noi. Faimosul *melting-pot*, care a fost multă vreme crezul sioniștilor, nu avea, firește, nimic de-a face cu multiculturalismul: dimpotrivă, el implica acceptarea unui model unic și suveran. Iar eșecul acțiunii a fost pe măsura speranțelor pe care le stârnise.

Aspirațiile sioniste de înnoire și omogenitate nu au fost, desigur, fundamental diferite de cele ale altor mișcări naționaliste

---

[a] Termen provenit din latinescul *sic*, „mic pumnal", care evocă tactica de luptă adoptată de unii extremiști evrei, în timpul procuratorului Felix (52–60), care consta în lovirea victimelor în mijlocul mulțimii cu ajutorul unor mici pumnale, ușor de ascuns sub mantie.

[b] În ebraică, „oameni violenți, tâlhari", grup de opozanți virulenți la Roma, în perioada celui de al Doilea Templu, care-i atacau și pe evreii moderați.

sau ale altor state-națiuni. Ceea ce atrage atenția în cazul de față este zelul cu care se încearcă estomparea exilului. Ca și cum nu ar conta decât realitatea și continuitatea prezenței poporului pe pământul său. Periodizarea și reconstrucția sioniste ale istoriei evreiești, în mod clar selective, sunt din acest punct de vedere foarte revelatoare. Ben Gurion susținea astfel, în ciuda oricărei evidențe, că triburile evreiești nu au plecat niciodată în Egipt, că ele au rămas credincioase pământului lor, că doar familia lui Iosif l-a părăsit pe drum pentru un timp, că întemeietorul noii religii, Moise, a făurit monoteismul în deșert și că Iosua l-a răspândit apoi printre triburile lui Israel rămase în Canaan... Interesul față de istoria antică a Israelului, atât de puternic în istoriografia sionistă se adaptează cu nenumărate manifestări de ignoranță deliberate, cu privire la exilul celor zece triburi din regatul de Nord, în 722 î.Hr. sau la îndelungile perioade în care evreii, apoi iudeii, au trăit sub stăpânirea babiloniană, persană, greacă și romană. Se va trece la fel peste cazurile de autoapărare evreiască din Evul Mediu, chiar în timpul exilului însuși. În viziunea sionistă, îndelunga și neagra noapte a exilului este precedată de un preexil luminos și înfloritor (Antichitatea) și urmată de un postexil, la fel de luminos și înfloritor (renașterea națională). Din dispersare rezultă pierderea contactului cu pământul, care se află la originea unei degenerări spirituale și politice. Exilul este pură negativitate, absența pământului. În această perspectivă în mod esențial binară, întoarcerea la pământul lui Israel este, în schimb, învestită cu pozitivitate maximă, de îndată ce reînnoadă legătura cu o Antichitate ideală.

Într-o asemenea perspectivă, a reduce durata istorică a exilului, perceput ca o paranteză, este o necesitate. Astfel, în opera sa monumentală în mai multe volume, *Israel be-gola* („Israelul în exil", 1926–1966), unul dintre șefii școlii istorice din Ierusalim, Ben-Zion Dinur, se îndepărtează hotărât de periodizarea în general admisă a istoriei evreiești, pentru a face să înceapă exilul în secolul al XVII-lea, adică în perioada cuceririi musulmane a Palestinei. Generații de istorici îi vor urma exemplul. Departe de

a admite, cum este cazul de obicei, că dispersarea începe cu distrugerea Primului apoi al celui de al Doilea Templu și cu sfârșitul suveranității evreiești, Dinur atribuie totodată arabilor răspunderea istorică pentru dezrădăcinarea evreilor în afara Țării sfinte, sionismul având drept justificare firească întoarcerea legitimă a acestui bun spoliat la primii lui proprietari. La celălalt capăt al șirului, Dinur face să pornească era înnoirii nu din epoca Luminilor sau a Revoluției franceze, ci din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, din momentul crizei sabateene și al imigrării în Palestina a lui Iehuda Hasid Halevi și a discipolilor săi. Se știe că sionismul se delimitează clar de febra mesianică de genul celei pe care a inițiat-o Sabbatai Zevi. Fapt este că făcând totuși din ea un punct de plecare, Dinur pune accentul pe această nostalgie populară pentru Sion care, după opinia lui, a precedat și a pregătit nașterea sionismului politic. Obiectivul unor astfel de manipulări este acela de a reduce perioada exilului (de acum înainte la vreo zece secole) și de a le prelungi pe cele în decursul cărora națiunea a manifestat activ legătura ei cu pământul lui Israel. Pentru Dinur, punctul cel mai stabil, locul nodal al istoriei evreiești este cu certitudine pământul lui Israel. Scrierea acestei istorii, centrate pe națiune, tinde să demonstreze că stabilirea unui centru național în Palestina nu este decât consecința lui firească și predeterminată. Întreaga istorie evreiască este prezentată ca o pregătire a acestei ultime etape, iar aspectele care nu intră în acest calapod sau sunt considerate secundare sunt pur și simplu șterse.

După crearea Israelului, programele școlare sunt adaptate la presupunerile ideologice ale sionismului în versiunea lui etatistă. Manualele descriu sionismul ca pe curentul cel mai puternic și cel mai vechi din istoria diasporei și se străduiesc să demonstreze că, dintotdeauna, a avut loc o politică sionistă[38]. Dinur, ministru al Educației (1951–1955) în noul stat evreiesc, responsabil de redactarea programelor, nu scria el oare că ceea ce constituie specificitatea Israelului este conștiința lui deosebită, devenită moștenirea întregului popor, înrudirea etnică și comunitatea

lingvistică[39]? Pentru el nu încape nici o îndoială că această conștiință a Ierusalimului, adică imaginea orașului sfânt și a legăturilor pe care el le întreține cu Israel, constituie unul dintre elementele organice ale acestei conștiințe istorice. În literatura evreiască clasică, apoi medievală, ne amintește istoricul, Sionul și Ierusalimul funcționează ca sinonime ale lui Israel. La profeți și la hagiografi, ele desemnează în mod curent națiunea. Sionul este „mama" lui Israel. Această imagine, frecventă în Talmud, se regăsește neschimbată, ne spune el, în scrierile gânditorilor evrei din Evul Mediu. Și integrarea acestei teme în liturghia însăși dovedește în ce măsură, după părerea lui, ea face parte din conștiință, inclusiv din cea a straturilor celor mai populare. Ce poate fi mai firesc ca mișcarea națională evreiască modernă să fi luat ea însăși numele locului emblematic al națiunii (Sion/sionist)? Orice indiciu al permanenței unui „naționalism" evreiesc activ de-a lungul istoriei este astfel pus la contribuție cu pioșenie. Orice altă opțiune, mișcare evreiască a Luminilor sau soluție nenațională pare, dimpotrivă, o deviație.

În perioada etatistă, totuși, această reprezentare a istoriei se îmbogățește cu o dimensiune dramatică nouă: Șoah este înfățișată ca dovada de netăgăduit a valabilității sionismului, iar întemeierea statului pe pământul lui Israel, drept ultima realizare a naționalității istorice evreiești. Ca istoric și ca educator, Dinur a contribuit la implementarea acestui sistem. Interesul său pentru pedagogia provenită din Șoah provenea și din dorința lui de a stabili clar hotarele memoriei istorice evreiești în noul stat. Pe de altă parte, după întemeierea statului, cărțile de școală pun mai mult accentul, decât în epoca precedentă, asupra dreptului istoric al evreilor în ceea ce privește Palestina, contestându-le totodată cel mai mic drept arabilor. Retrospectiv, și în mod anacronic, sionismul este considerat punctul de sprijin al istoriei evreiești moderne, și întregul curs al istoriei evreiești este văzut pornindu-se din acest unghi: statul Israel este un *telos* al istoriei evreiești, sfârșitul ei fericit. Discursul în vogă pe atunci face o deosebire limpede între

victime și eroi: cele dintâi în diaspora, iar ceilalți pe pământul lui Israel. Această dihotomie se va întâlni din nou, nu doar în cărțile de școală, monopol al Ministerului Educației, ci și în ritualurile de comemorare pentru Șoah. Parlamentul israelian hotărăște, în 1951, să dedice o zi comemorării naționale, nu doar a victimelor nazismului, ci și a luptătorilor evrei din Rezistență. Învățătura istorică ce se dorește trasă din eveniment este aceea că pasivitatea evreiască a avut consecințe fatale, în timp ce autoapărarea și rezistența evreiești au fost expresiile glorioase ale vitalității naționale. Însăși această juxtapunere a slujit să întărească ierarhia dintre Sion, loc prin excelență al eroismului, și diaspora, loc prin excelență al suferinței nedemne. Această proiecție retrospectivă avea să marcheze profund și scrierea istoriei evreiești în diaspora, devenită vale a plângerii, sinistră succesiune de persecuții, de pogromuri și de asupriri. Este o inspirație lacrimală, care și astăzi mai marchează munca multor istorici și domină adesea interesul pe care evreii și neevreii îl manifestă pentru istoria evreilor.

Fără îndoială că istoriografia sionistă nu a fost nici pe departe atât de monolitică pe cât ar putea lăsa să se creadă aceste pagini. Istoricii naționaliști nu au fost apărătorii unei linii interpretative unice. Fapt este că, cu excepția lui Gershom G. Scholem, specialist în misticismul evreiesc, toți au așezat națiunea și pământul în centrul studiului lor. Crearea unei națiuni noi cerea scrierea unei istorii noi, susceptibile să așeze în chip trainic existența lui Israel pe pământul lui regăsit, un pământ care s-ar fi vrut să fi fost — și care se dorește să redevină — veșnic evreiesc, într-o aspirație aproape religioasă și anistorică spre absolut. În acest scop, istoricii s-au înzestrat cu conceptele potrivite. Astfel, se folosește în mod sistematic ebraicul *Ereț Israel*, care înseamnă literalmente „pământul lui Israel", folosit pentru a desemna regiunea în *toate* perioadele istorice, inclusiv atunci când nu mai există evrei în Palestina sau teritoriul este administrat de alte puteri. Alt concept pus în permanență la contribuție, cel de *alia*, literalmente „urcare", un termen care în ebraică desemnează

în mod specific o mișcare migratorie efectuată de un evreu în direcția pământului lui Israel. Acest cuvânt este cel folosit pentru a desemna cele cinci valuri de imigrație evreiască în Palestina, recenzate oficial de istorici, între 1882 și aproximativ 1939 . Există în ebraică un termen neutru pentru emigrație și imigrație: *hagira*, dar folosirea lui este rezervată mișcărilor migratorii neevreiești sau mișcărilor migratorii evreiești care nu au drept destinație pământul lui Israel. Or prima semnificație a cuvântului *alia* este religioasă. Ea trimite mai întâi la perioada antică, la pelerinajele efectuate de Israel de trei ori pe an pentru a aduce ofrande și jertfe la sanctuarul central din Ierusalim. După dispersare, *alia,* care este și „urcarea" credinciosului la citirea Torei în timpul slujbei în sinagogă, desemnează plecarea celui care, împins de o grijă religioasă, dorește să viziteze Țara sfântă sau să moară în ea, pentru a fi înmormântat acolo. Asumându-și răspunderea unei asemenea terminologii, discursul hagiografic sionist stabilea o legătură directă între realitățile prezente și cele trecute, și amesteca în mod indisociabil sacrul cu profanul. Orice act de imigrare în Palestina căpăta *a posteriori* o semnificație ideologică și sionistă, deși se știe că mulți imigranți nu se plasaseră defel în această perspectivă, chiar dacă, cu timpul, în cele din urmă, ei au integrat în identitatea lor anumite elemente ale ideologiei sioniste.

Pentru Dinur, chiar dacă evreii au trăit două mii de ani în afara pământului lui Israel, acesta nu a încetat niciodată să formeze axul identității naționale. Desigur, într-o perioadă sau alta a istoriei, alte comunități decât cea din Palestina au jucat un rol preponderent în lumea evreiască. Fapt este că pământul lui Israel a continuat să fie pentru toți „un centru de autoritate". În sfârșit, și mai cu seamă în inima și în mintea evreilor, pământul lui Israel și-a păstrat caracterul central de dezrădăcinat, sursa unei nostalgii ce nu poate fi stinsă. Statutul său simbolic a fost în afară de aceasta mereu sporit de o prezență evreiască efectivă continuă pe solul Palestinei. O prezență ce a depins de ajutorul financiar din diaspora și care devenea *ipso facto* proiectul comun al tuturor evreilor, fie ei din interior sau din exterior. Această parte a națiunii care s-a încă-

pățânat să rămână pe pământul strămoșesc era totodată partea cea mai statornică și mai rezistentă a acesteia.

Negarea exilului, negarea de sine

Într-o asemenea abordare a istoriei evreiești nu mai rămânea loc pentru diaspora. Negarea exilului este de fapt de nedespărțit de discursul sionist. Dar, în realitate, ea începe să se exprime cu mult timp înainte, în mișcarea evreiască a Luminilor (*Haskala*) așa cum se dezvoltă ea în Europa Orientală în secolele al XIX-lea și al XX-lea. Aceasta răsfrânge de fapt o imagine puțin măgulitoare cu privire la viața comunitară tradițională, cu evreii ei practicanți, studiind Talmudul și vorbind în idiș. Aceleași tendințe de autoemigrare se regăsesc de altfel în lumea sefardă, când aceasta intră în faza ei de occidentalizare, în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. În literatura ebraică scrisă de adepții Luminilor, studiată în școlile evreiești progresiste din Europa și, desigur, din Palestina, la începutul secolului al XX-lea, exilul face figură tristă. Acest portret în negru întărește atitudinea negativă a tineretului sionist față de diaspora. Sionismul de atunci se erijează în contramodel al exilului și în soluție a exilului. În memoria colectivă sionistă care se construiește în decursul timpului, exilul este locul suferinței, al umilinței, al fricii și al precarității. Desigur, primii pionieri au sosit în Palestina în urma unor progromuri și cu greu pot să nu asocieze persecuția cu viața în exil. De aici rezultă, fără îndoială, o proiecție a acestei memorii negative a exilului cu privire la întreaga diasporă. În orice caz, în acest climat schițează sioniștii tipologia evreului exilic, slab și temător, în mare măsură inspirată din stereotipele antisemite. Față de acest personaj, menit să-l pună în valoare pe altul, există evreul regenerat de contactul cu pământul lui Israel, înzestrat cu toate virtuțiile, eroic și nobil. Doar pământul lui Israel reușește să creeze acest om nou. Evreul din diaspora este un antimodel, și împotriva

lui se construiește noua identitate ebraică. Respingerea diasporei devine o temă de predilecție în educație, iar evreul diasporic, îndeosebi începând din anii 1930, este denunțat ca victimă pasivă, ca obiect al istoriei mai degrabă decât ca subiectul ai activ, întrucât, la urma urmei, el este în afara istioriei.

Această respingere a diasporei stârnește totuși critici, îndeosebi printre membrii grupului Brit Chalom[a], precum Samuel Hugo Bergmann, Gherșom G. Scholem, Martin Buber sau alții, care nu cred că sionismul sau Palestina au puterea de a rezolva problema evreiască[40].

În plus, pentru acești naționaliști evrei din Europa Centrală, este o greșeală să desparți astfel sionismul de cursul general al istoriei evreiești. Sionismul trebuie înțeles ca o verigă în plus în lungul lanț de lupte purtate de evrei pentru existența și pentru esența lor. Construcția Palestinei este un front, și un front de primă importanță în această mare bătălie. Pământul lui Israel este chemat să devină un far pentru iudaismul din diaspora și centrul creator al renașterii evreiești. Puternic legați de aceste aspecte precise ale operei sioniste, fideli unei inspirații care poate fi făcută să urce până la Ahad Ha-Am, unii dintre acești oameni resping totuși ideea unui stat evreiesc din cauza unor considerente practice și, în primul rând, din cauza problemei arabe. Pentru Bergmann, „faptul că întreaga diasporă construiește pământul lui Israel prin propriile sale eforturi îi asigură pământului lui Israel una dintre principalele surse de influență asupra diasporei[41]". După opinia lui, centrul evreiesc din Palestina nu trebuie edificat pe socoteala diasporei sau a forțelor ei creatoare.

Pe de altă parte, atât Ahad Ha-Am, cât și Gordon observaseră vitalitatea extraordinară de care a dat dovadă poporul evreu pe tot parcursul istoriei sale în diaspora. Simplul fapt al supraviețuirii lui constituie o atestare suficientă în acest sens. Ahad Ha-Am formulase o versiune moderată a negării diasporei, făcând distincția între o negare subiectivă a exilului, expresie a insatisfacției

[a] „Alianța păcii". Grup activ la sfârșitul anilor 1920 și la începutul anilor 1930.

personale, generate de viața în exil și de imperfecțiunile acesteia, și negarea sa obiectivă, legată de faptul că, întrucât emanciparea demolase zidul protector ce o înconjura, diaspora se afla în mare pericol de autodizolvare. Ahad Ha-Am prevedea de fapt că evreii din diaspora vor trage foloase de pe urma influenței pozitive exercitate de centrul spiritual din Palestina. În ceea ce îl privește, Gordon vedea în exil mult mai mult decât condiția poporului evreu; era vorba și de cea a individului și de cea a umanității. Era vorba de fapt despre experiența existenței umanității. Aceste analize nuanțate și complexe ale exilului și ale necesității relative a negării sale nu s-au bucurat totuși de adeziunea partizanilor sionismului politic, și mai ales ai sionismului practic. Din punctul de vedere al pionierilor din cel de-al doilea și cel de-al treilea val de emigrare, succesul acțiunii sioniste în Palestina depindea în mod evident de concentrarea tuturor energiilor națiunii doar în această țară.

Negarea diasporei intra totuși în contradicție cu afirmația sionistă a unei continuități istorice făcând legătura dintre vechii evrei și evreii actuali. Ea căpăta aspectul unui fel de ură față de sine. Pionierii înșiși proveneau din această diasporă pe care se străduiau să o repudieze. Ei nu puteau să-și șteargă cu atâta ușurință trecutul lor, mai ales într-o țară care, prin forța lucrurilor, urma să devină o țară de imigrare, respectiv o țară în care fiecare sosea împovărat de bagajul propriei sale culturi din diaspora. Negarea exilului sau a *condiției* de aflare în exil (*șelilat ha-galut*) a căpătat adesori forma unei condamnări a *evreilor* ce trăiau în exil (*chelilat ha-gola*). De aici a rezultat că nici chiar cenzorii cei mai virulenți ai diasporei nu s-au situat de partea unei despărțiri totale de aceasta. De fapt, la începutul secolului al XX-lea, cărțile de școală și manualele încă mai consacră o parte importantă istoriei diasporei. Profesorii înșiși provin din exil. Sunt studiate încă operele istoricilor Dubnov și Graetz, primul reducând națiunea evreiască la o entitate culturală, cel de al doilea văzând în ea o entitate culturală și spirituală. În aceasta nu era nimic extraordinar, întrucât alți precursori ai istoriografiei evreiești, precum Marcus Jost, în secolul al XIX-lea, susținuseră că percepția

pe care evreii o aveau despre propria lor identitate varia de la un loc la altul și că istoria comunităților evreiești fusese modelată de percepția țărilor în care erau implantate și de atitudinea societăților gazdă. Jost considera că pământul lui Israel nu jucase vreun rol deosebit în istoria evreilor — cu excepția acelora care locuiseră acolo ei înșiși, în timpul unor regimuri neevreiești. Abraham Geiger, contemporanul său, părintele mișcării reformate, susținea o poziție asemănătoare. Astfel, provizoriu, și chiar dacă absorbea imaginea negativă a exilului, construită de literatura mișcării evreiești a Luminilor, tineretul rămâne confruntat, în școli, cu viziuni asupra istoriei lui Israel puțin palestinocentrice. Lipsa resurselor pedagogice era în mare măsură răspunzătoare de aceasta. Sistemul educativ și memoria istorică istorică ebraică au avut nevoie de timp pentru a se implanta.

Desigur, cu timpul, istoricii școlii de la Ierusalim aveau să respingă perspectivele istorice ale acestor precursori, care, cu excepția lui Graetz, nu-i considerau pe *evrei* ca pe o națiune politică. Cu toate acestea, nici Dinur nici Yitshak Fritz Baer, cei doi coloși ai acestei noi tradiții istoriografice, nu au adoptat întru totul linia dură a militanților sioniști cu privire la diaspora. Ei s-au străduit să creeze totuși o legătură solidă între trecut și prezent și să pună în lumină raportul dialectic dintre memoria evreiască și istoria evreilor în era modernă. Va trebui să așteptăm cea de-a doua generație de istorici ai școlii de la Ierusalim pentru ca tendințele palestinocentrice ale predecesorilor lor să fie întărite în mod durabil, și acest lucru pe seama istoriei exilului. Cultivată un timp îndelungat în continuare, imaginea negativă a diasporei va marca totuși un nou recul mult mai târziu, în cărțile de școală publicat după 1967, într-un moment în care va scădea de asemenea insistența cu privire la munca agricolă productivă și la meritele vieții comunitare[42].

Acest ultim reviriment s-ar datora, se spune, marilor schimbări intervenite în exprimările culturale ale societății israeliene, însoțite de o renaștere a sentimentelor religioase, un alt mod de a percepe Șoah, și o erodare intensă a moștenirii sioniste socialiste.

Astăzi, privind lucrurile mai de aproape și în pofida acestor variații ale atitudinilor, teritoriul central, respectiv „autarhic", construit atât de sioniști, cât și de istoricii sioniști, pare în mare măsură imaginar și puțin legat de realitățile istorice, politice sau economice. Perenitatea sistemului israelian depinde încă, cel puțin în parte, de existența unei diaspore[43]. Evreii care continuă să trăiască în afara Israelului sunt totuși percepuți ca evrei de dispersie *(iehudei hatefuțot)*. O astfel de concepție lasă să se înțeleagă cu claritate că statul Israel este centrul iudaismului mondial și că evreii din străinătate sunt definiți prin raportul lor cu acest centru, și implicit ca periferie. Israelul consideră diaspora ca *hinterlandul* său, ca o sursă de susținere umană, economică, politică și morală.

Dar statul evreu este o țară mică, chiar dacă în el se includ teritoriile ocupate. Fără a ocupa cu adevărat loc printre marile puteri, el este plasat printre țările occidentale importante. Acest lucru nu se datorează câtuși de puțin bogăției resurselor sale naturale sau umane. Forța și poate existența Isarelului sunt tributare unei diaspore solide, bine integrate în sistemul social-politic local. Lucru la care trebuie să se adauge, bineînțeles, ajutorul economic acordat de această diasporă și sprijinul politic american, care garantează poziția Israelului pe eșichierul internațional. Și invers, iudaismul mondial acordă, în construcția identității sale, un loc special existenței Israelului, în care vede un ajutor moral, dar desigur nu de felul celui imaginat de sioniști. Legăturile afective sunt mai curând cele care îi unesc pe evreii din diaspora și Israel. Din acest punct de vedere, statul evreu este primordial pentru ei, dar el nu constituie nicidecum centrul de greutate pe care și-l imaginaseră constructorii lui.

Bazată în mare măsură pe denigrarea statutului diasporei ca sursă autonomă de valori evreiești, negând capacitatea acesteia de asigurare a supraviețuirii poporului evreu și considerând statul ca avangarda națională și culturală de care depindea totul, ideologia sionistă nu putea face altceva decât să genereze dificultăți și

tensiuni referitoare la dimensiunea simbolică a relațiilor care se formau între Israel și evreii din străinătate[44]. Pe parcursul anilor, aceste tensiuni s-au micșorat o dată cu erodarea, printre conducătorii sioniști, a doctrinei de negare a exilului, și, mai ales, în funcție de necesitățile conjuncturale. Existase, pe de o parte, o aspirație și, pe de altă parte, o realitate, care au fost mult timp trecute sub tăcere. Miturile fuseseră necesare pentru crearea acestui teritoriu: ele fuseseră întotdeauna cele de *alma mater*.

Pentru a crea aceste mituri și pentru a le susține, a fost, bineînțeles, necesară înlăturarea sau rescrierea anumitor fapte istorice, care nu se potriveau cu revendicările identitare și naționaliste. Astfel, până în anii 1930, fenicienii și istoria lor nu au avut loc în imaginea trecutului antic al Israelului menținută de conștiința națională evreiască modernă[45]. Anumiți autori îi prezentau inițial pe cananeeni și fenicieni ca popoare dușmane ale evreilor și istoriografia evreiască s-a consacrat timp îndelungat sublinierii diferenței esențiale existente între culturile cananeeană și feniciană și cea a poporului lui Israel. Dar, în anii 1930, evreii, cananeenii și fenicienii au redevenit utili pentru diferiți mediatori preocupați de a oferi reprezentări istorice ale trecutului susceptibile să inspire viitorul. Căutând să atragă atenția, în sânul mișcării sioniste revizioniste, cu privire la necesitatea unei forțe maritime, un grup de tineri solicită modelul fenician. În această prezentare imaginară glorioasă a imperiului maritim fenician, evreii apar ca parteneri egali. Însuși Ben Gurion împărtășește această viziune istorică, inventată integral. Acest mit, ridicat la nivel de adevăr istoric, urma să contribuie la dezvoltarea unei conștiințe a Mării Mediterane în spiritul pionierilor. Căci sionismul considera Marea Mediterană mult mai mult decât granița apuseană a teritoriului Israelului, și anume extensia sa naturală. Lăsând să se creadă că strămoșii Israelului participaseră la una dintre cele mai fascinante aventuri maritime din Orientul Apropiat antic, se submina teoria lui Ernest Renan, conform căreia evreii erau un popor din deșert, lipsit de imaginație și inapt pentru o existență națională. În momentul în care fenicienii au redevenit inutili pentru

revizioniști în interpretarea istoriei evreilor, aceștia au renunțat la ei fără remușcări. Căci de acum înainte se dorea să se arate că poporul Israelului se dezvolta în cadrul unei reacții față de mediul său înconjurător. Cooperarea dintre evrei și fenicieni nu mai prezenta nici o importanță...

Ultimele momente ale istoriei antice a Israelului sunt însoțite în schimb de o semnificație deosebită. Predarea fortăreței evreiești Massada, în 74, care atrage după sine sinuciderea colectivă a populației asediate, și revolta catastrofală din 132–135 sunt astfel pur și simplu asociate cu valorile unui eroism activ, fără a se ține seama de aspectul întunecat al evenimentelor și de deznodământul fatal. Rezistența armată opusă dușmanului este considerată o victorie, fără a se ține seama de tristul adevăr istoric. Episodul tragic de la Tel Hai, din 1920, furnizează, la rândul său, materialul unei mitologizări asemănătoare: se insistă asupra luptei crâncene a unui număr mic de locuitori împotriva unor atacanți mult mai puternici, dar se omite menționarea fugii celorlalți membrii ai coloniei, singurii supraviețuitori...

Între 1882 și 1931, multă lume se interesează de cumpărarea de pământuri la El-Medieh, un sat din sud-vestul Samariei, vecin cu orașul Lod. El-Medieh este identificat cu Modiin, localitate din Palestina unde preotul Mattathias, în jurul anului -167, a lansat semnalul unei revolte împotriva împăratului elenistic Antioh IV Epifanes, care urma să ducă la o eliberare a teritoriului național și la restabilirea unei autonomii politice evreiești[46]. Începând din 1911, se organizează pelerinaje la Modiin. Între 1925 și 1931, scriitori și instituții sioniste lucrează la „salvarea" acestui sit. În Palestina se consideră atunci că o astfel de „salvare" poate servi drept model educativ, că ea va permite să se declanșeze entuziasmul tineretului ebraic, îi va insufla spiritul eroic al strămoșilor săi și va întări legătura dintre poporul evreu și patria sa. Modiin capătă astfel o dimensiune mitică, valoarea unui simbol național și devine destinația unui pelerinaj cu prilejul sărbătorii luminilor, Hanuca. Începând din 1945, aici se aprinde

cărei flacără este adusă din diferite părți ale țării, și, după întemeierea Israelului, ea este dusă la reședința președintelui statului. Modiin și cultul creat în jurul său sunt extrem de simbolice pentru aspirația puternică a sioniștilor de a căuta în trecut inspirația lor pentru prezent și pentru acest amestec de profan și sacru ce caracterizează miturile pe care le-au produs astfel. Ele denotă în special naționalizarea unei sărbători religioase ca Hanuca.

De fapt, ca regulă generală, întemeietorii societății israeliene au atribuit un sens nou sărbătorilor tradiționale evreiești, asociindu-le o mitologie naționalistă. Divinul este înlocuit de uman. Ca modele și exaltări ale principiului de renaștere națională, aceste celebrări, ebraizate, așază înainte fundamentul lor agricol, ceea ce permite să se amintească și să se sublinieze centralitatea teritoriului Israelului și a naturii în cultura națională. Semnificația lor religioasă este transferată într-o poziție secundară și se insistă asupra dimensiunilor conflictualității care se află la baza multora dintre ele. De Hanuca se pune de aici înainte accentul pe victoria repurtată de macabei asupra asupritorilor străini, mai curând decât pe miracolul micului flacon de ulei care permire resfințirea Templului și reluarea serviciilor divine. Purimul comemorează o salvare colectivă, rezultat al stratagemelor lui Mardocheu și ale Esterei, care reușesc să contracareze proiectele criminale ale lui Haman. Paștele evocă eliberarea și renașterea națională sub autoritatea lui Moise și Aaron. În această perioadă, Israel comemorează războaiele purtate contra arabilor. Ziua de Șoah și a eroismului reamintește atrocitățile naziste. Celebrări antice și moderne contribuie la construirea și la perpetuarea unei întregi mitologii: începând cu sclavia de Paști până la victimizarea din ziua de Șoah, trecând prin lupta națională (cu Ziua amintirii pentru soldații israelieni morți în luptă) și prin independență (cu sărbătorirea independenței Israelului).

Teritoriul Israelului a fost astfel în mare măsură recreat prin mituri și simboluri. Noua naștere a fost oare, din această cauză, sinonimă cu reînsușirea?

7. PĂMÂNTUL IMPOSIBIL

O cultură a înrădăcinării

Obsesia față de pământ care i-a caracterizat pe sioniști nu a fost satisfăcută de achiziția pământului sau de reconfigurarea simbolisticii sale; ea a fost însoțită și de o respingere a orașului. Părinții întemeietori ai sionismului, inclusiv Herzl, nu se opuneau dezvoltării urbane în Palestina[1]. Coloniștii au dovedit, în schimb, indiferență și adeseori ostilitate față de oraș. Centrul principal de interes al acestora rămânea pământul, pe care credeau că și-l vor putea însuși prin muncă, până la a face corp comun cu el. Din acest punct de vedere, negarea diasporei și negarea orașului țineau de o aceeași atitudine. Era vorba de pământul-*eret* împotriva exilului, și de pământul-*adama* împotriva orașului, care vor permite evreului nou să devină evreul timpurilor moderne și să cunoască, în sfârșit, înrădăcinarea.

Conducătorii efortului de colonizare se străduiau să-i împiedice pe evreii urbanizați din diaspora să se instaleze în orașe îndată după sosirea lor în Palestina. De altfel, ei nu au reușit întotdeauna să facă acest lucru. Tendința generală a mișcării favoriza întemeierea comunităților agricole, fie că era vorba de kibuț, satul colectiv, fie de *moșav*, satul-fermă cooperativă. Deși sectorul rural a concentrat astfel cea mai mare atenție și a fost condus de instituții naționale, nu s-au depus eforturi asemănătoare pentru dezvoltarea mediului urban. Conducătorii sioniști nu au făcut declarații oficiale în privința politicii de urbanizare sau a precizării formelor dorite de urbanizare viitoare. Căci viitorul se afla oricum în structurile

revoluționare de implantare agricolă, nu în orașe. Mult timp satul a dominat orașul, nu doar din punct de vedere ideologic, ci și politic. Se știe, pe de altă parte, că, în literatura utopică, nu există referințe pozitive cu privire la oraș, considerat sursă a tuturor relelor sociale și motiv al dezintegrării comunităților rurale sănătoase și fericite din epoca preindustrială.

Lipsa totală de interes manifestată de sioniști față de oraș era în contradicție flagrantă cu realitatea, întrucât marea majoritate a evreilor din Palestina locuia în mediul urban. Sectorul rural nu a depășit niciodată procentul de 30% din populația evreiască și în prezent nu reprezintă decât 15%. Ponderea populației rurale a început să scadă în cea de a doua parte a Mandatului britanic, ajungându-se de la 29% locuitori rurali în 1941, la 26% în 1945. Această tendință nu face decât să se accentueze în perioada statală, și, începând din anii 1960, această pondere a scăzut la 18%[2]. Fapt este că, în faza de formare a comunității palestiniene nu a fost întemeiat nici un oraș nou, cu excepția orașului Tel-Aviv, în 1909, într-o perioadă când etosul pionier și agricol nu domina încă integral sionismul local. Această neglijență ideologică nu a putut să nu afecteze dezvoltarea urbană în Israelul contemporan. Orașul și zona rurală s-au dezvoltat aici în direcții opuse. Clivajul între agricultura de stânga și orașele de dreapta (în special Tel-Aviv) a creat condițiile unui conflict între populația rurală și cea urbană pe scena politică a țării. Iar probleme de orice natură, materiale, economice și sociale, au fost lăsate în suspensie.

Orașul a fost lăsat în voia destinului său și s-a dezvoltat sub presiunea exercitată de imigranții care nu voiau sau nu puteau fi absorbiți de sectorul rural, în funcție de oportunitățile economice și de disponibilitățile de terenuri. Într-o societate caracterizată printr-o creștere rapidă, planificată și centralizată, scoaterea în afara planificării a unui sector esențial al societății nu putea decât să constituie sursa a numeroase dificultăți. În acest context un oraș ca Tel-Avivul s-a extins în toate direcțiile. Orașele israeliene sunt lipsite de fapt de o imigrare urbană. Conducătorii efortului de pionierat erau mai puțin preocupați de ceea ce se petrecea în orașe

decât îngrijorați să vadă modul în care creșterea urbană atrage resursele necesare pentru dezvoltarea agricolă. Aglomerația urbană, maghernițele, memorabilele blocaje de circulație și multe alte probleme denunțate adeseori astăzi sunt departe de a fi cu totul noi: obârșia lor datează din epoca mandatară și din primele zile ale statului. Dezinteresul față de oraș a fost și mai dur resimțit în orașele de imigranți, stabilite în mijlocul unor implantări colective, dezvoltate și locuite în mare parte de veterani. Aceste orașe de imigranți au constituit insule de sărăcie în centrul unor zone prospere. Orașele denumite de dezvoltare, populate tot cu imigranți, dar mai recente, nu au continuat nici ele în mai mare măsură curentul general al societății israeliene; au rămas izolate, locuitorii lor cei mai instăriți părăsindu-le curând și lăsând în urma lor pe locuitorii cei mai săraci.

Din punct de vedere sociologic, lipsa unei orientări ideologice în privința dezvoltării urbane nu a avut totuși numai dezavantaje. Locuitorul din orașe, lăsat în voia lui, mai puțin strivit tocmai de presiunile ideologice, a reușit să-și dezvolte spiritul de inițiativă în domenii lăsate nedeslușite de pionierii agricoli. În anii 1950–1960, locuitorii din kibuțuri devin ei înșiși conștienți de schimbările produse în societate de activitățile și instituțiile urbane, și încearcă să urmeze mișcarea introducând industria în satele lor și profesionalizându-și activitățile prin trimiterea membrilor lor în instituții de învățământ superior. Și astăzi încă implantările colective se orientează spre orașele mari — chiar dacă ele afectează o oarecare indiferență față de acestea și continuă să domine orașele noi implantate în vecinătatea lor. Fapt este că, în ansamblu, orașul a fost jertfit de-a binelea pe altarul pământului, atât de sacru și atât de dorit.

Această venerare a pământului și intonațiile sale pastorale nu au dus nicidecum mișcarea sionistă la un romantism pur. Dimpotrivă, ea a pus foarte curând accentul pe progres și modernitate, și a depus eforturi enorme pentru a inova și pentru a permite agriculturii evreiești să devină competitivă. Fermierul evreu a

devenit repede fermierul cel mai progresist din Orientul-Mijlociu. Recrearea pământului imaginat și transformarea lui în realitate presupunea metodă și planificare.

Diferitele organizații filantropice care și-au asumat colonizarea Palestinei o concepeau ca pe o pedagogie al cărei obiectiv era ameliorarea morală a unei populații selecționate, care putea să pună pe picioare implantări capabile să servească drept exemplu evreilor din diaspora[3]. Odată cu formarea Organizației sioniste Mondiale, în 1879, apare o atitudine nouă, care vede în țăranii evrei baza unei economii naționale evreiești autonome. Din acest moment, apare un grup de experți constituit din specialiști în implantare, dotați cu talentele tehnice și de gestionare necesare pentru realizarea unor obiective definite. Aceștia sunt primii ingineri din cadrul colonizării, primii săi arhitecți. Ei provin inițial din aria culturală germană, și sunt în mare măsură influențați de tendințele care prevalează în această arie. Max Bodenheimer și Herzl elaborează totuși programe de colonizare pe care nu reușesc să le pună în aplicare. În schimb, la moartea lui Herzl, în 1904, Otto Warburg, un botanist din serviciul colonial german, preia inițiativa unui anumit număr de proiecte pentru dezvoltare și cercetare în Palestina. Și, începând din 1909, apare un al doilea contingent de evrei din Europa de Est, de educație germană, legați de aripa muncitorească a mișcării sioniste, care pătrund în instituțiile de implantare ale Organizației sioniste.

În timp ce filantropii francezi considerau colonia agricolă drept un act moral de „regenerare", inginerii o considerau ca un mijloc de independență economică și de reformă socială. Ei susțineau că un sector agricol avansat din punct de vedere tehnic poate să asigure o economie națională stabilă și sănătoasă, în măsură să absoarbă imensul proletariat evreiesc ce se formase în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea și care nu era bine primit în locurile sale de reședință. Din punctul de vedere al sioniștilor, acest proletariat trebuia instalat pe alte pământuri. Și în momentul când au început această reinstalare, nu s-au abținut să sublinieze

faptul că era imperativă evitarea situației în care tarele societății industriale să se poată răspândi în noua patrie evreiească.

Inginerii s-au inspirat de asemenea din principiile agriculturii coloniale, considerând că statul era obligat să fie un agent de progres agricol. Existau totuși diferențe clare între colonizarea în formula germană și colonizarea pe care o încurajau sioniștii. Germanii constituiau o putere imperialistă de control și de exploatare a coloniilor în folosul guvernului metropolei, în timp ce sioniștii utilizau o organizație internațională pentru a crea o patrie autonomă. În plus, în practica imperialistă, numai conducătorii coloniali aveau acces la cunoștințele tehnologice sofisticate. La sioniști, în schimb, transferul de tehnologie era făcut de evrei. Se înțelege că proiectele de colonizare sioniste acordau puțină considerație consecințelor pe care acestea le-ar putea avea pentru arabi. Comunitatea evreiască din Palestina voia totuși să împartă tehnologia occidentală cu o populație pe care o considera drept indigenă, în speranța că aceasta va reuși să-și învingă propriile sentimente de ostilitate și în cele din urmă îi va accepta pe evrei ca pe niște frați. Mulți sioniști au fost totuși sensibili la opoziția arabă și otomană în timpul ultimilor ani ai celui de-al Doilea Război Mondial. În ceea ce-i privește pe ingineri, ei o considerau doar un obstacol suplimentar, ce trebuia depășit, ca și celelalte. Examinarea împărțirii pământurilor din Palestina arată că Jewish Colonization Association (ICA), nesionistă, poseda 54% dintre domeniile comunității rurale evreiești. Societățile private controlau 27% dintre ele, iar instituțiile Organizației sioniste mondiale numai 4%[4]. Astfel, inginerii Organizației sioniste au fost obligați să lucreze într-un cadru restrâns. Influența pe care au exercitat-o a depășit totuși cu mult sectorul supus în mod direct acțiunii lor și a putut în acest fel să stimuleze ansamblul comunității.

La fel ca și discipolii mișcării evreiești a Luminilor, sioniștii asimilaseră criticile oamenilor din secolul al XVIII-lea, ce afirmau lipsa de productivitate a evreilor și le cereau acestora să renunțe la comerț în favoarea agriculturii și industriei. Într-o astfel

de perspectivă, competența tehnică era un atribut esențial al evreului de tip nou, om al pământului. În 1948, kibuț-ul devine un slogan național și un mijloc formidabil de educație și de mobilizare în favoarea ideii sioniste. Și, asemenea fermierului și luptătorului, tehnicianul care se ocupă de cultivarea pământului este ridicat la demnitatea de sionist ideal, întruchipare a spiritului pragmatic pe care ideologia sionistă dorise să-l insufle noii societăți evreiești în curs de formare.

Toate aceste eforturi îndreptate în direcția pământului, această dorință arzătoare de a-l rebilita și de a-l încorpora în viața evreului de tip nou au reușit oare? În ce măsură acest pământ a reușit să-i aparțină cu adevărat, cel puțin din punct de vedere simbolic? Se putea oare asuma pământul ca patrie-mamă și ca Pământ al făgăduinței?

Nesfârșitul exil

În literatura mișcării evreiești a Luminilor, pământul lui Israel reprezintă un pământ râvnit, dar visat, îndepărtat și necunoscut. Spre el se îndreaptă o privire influențată de realitățile est-europene. Și, invers, de îndată ce au pășit pe acest pământ, imigranții din Europa de Est sunt cuprinși de nostalgia țării pe care au părăsit-o, ca și cum pământul lui Israel nu putea să devină niciodată al lor. Chiar atunci când pământul lui Israel devine al lor, el poartă în sine exilul. Un exil în pământul lui Israel este chiar mai dificil decât exilul printre neamurile lumii... Și totuși, nu tocmai de la acest pământ se așteaptă sfârșitul exilului? Când ești evreu și pășești pe pământul lui Israel, acest lucru se face obligatoriu purtând exilul în bagaje. A fost un vis exagerat să crezi că putea fi creată o națiune ebraică fără să ții seamă de „ciudățenia" pământului, acea „ciudățenie" care avea să-i urmărească mai târziu chiar pe nativi. Căci exilul se transmite, din generație în generație. Aveau oare evreii capacitatea de a se debarasa de el, și de a deveni

un popor stabilit în sfârșit pe pământul său? Un lucru este cert în orice caz: ideea de pământ nu a încetat niciodată să domine realitatea pământului.

Numeroși scriitori din primul val de imigrare mărturisesc dezrădăcinarea lor în noul mediu, acordându-i totuși o admirație și o dragoste nemărginite. Această tendință este netă mai ales în cazul autorilor din cel de-al doilea val de imigrare (1904–1914). Adaptarea pionierilor la peisajul palestinian este foarte dificilă. Acest lucru se reflectă cu claritate în scrierile acelora care trăiesc realitatea respectivă în însăși ființa lor. Speranțele de regenerare și teama de disperare produc în operele lor personaje perfect distincte[5]. Pe de o parte, în aceste scrieri figurează portrete glorioase de pionieri și de eroi, iar pe de altă parte, aceste scrieri relatează destinul sumbru al unor protagoniști aflați la marginea nebuniei. Toate aceste opere par străbătute de un fel de incapacitate de a trece peste pragul ideii pentru a începe confruntarea cu realul. Autorii lor locuiesc în Sion, dar inimile lor au rămas în Europa de Est. Ei descriu tot orășelul, *ștetl*, și problemele sale, descriu soarta evreilor dezrădăcinați, pioși și totodată eretici, exprimând dorința de a prinde rădăcini într-un pământ râvnit și de a construi aici o realitate nouă. De această dată, *ștetl* și metropola europeană sunt cele care formează orizontul coloniilor, al fermei colective sau al satului levantin. Obiectul nostalgiei nu mai este, precum ieri, Pământul făgăduinței, ci pământul abandonat. S-a trecut de la viziunea bucolică, cultivată de scriitorii din mișcarea evreiască a Luminilor din diaspora, a unui pământ ideal, cu măslini, porumbei și pârâiașe, la o realitate ostilă în care intelectualul nou sosit se simte exilat[6].

Deprimat de duritatea noii sale vieți, Itak Lamdan mărturisește că simte lipsa căminului său european, crezând totuși, ca și ceilalți scriitori, că pentru evrei nu există o altă alegere. El cântă pionieratul, se extaziază în fața peisajului palestinian, dar nu uită totuși să se plângă de dificultățile existenței în acest mediu nou, apăsat de căldură și bătut de vântul deșertului, *hamsîn*. Ne aflăm

departe de primăvara veșnică și de peisajele pastorale evocate de literatura din diaspora. Lamdan amintește cu nostalgie scene din trecutul său din diaspora. Ideea despre Palestina era pe atunci plăcută și armonioasă. Alți autori urmează același drum. Peisajele magnifice ale Palestinei ideale imaginate de ei sunt înlocuite de cele ale țărilor pe care le-au părăsit, și care se află, în prezent, în urma lor. Cedrii, măslinii din descrierile lor mitice cedează locul mestecenilor și câmpurilor colorate de soare și de zăpadă. Se evadează astfel într-un trecut perceput de acum înainte ca reconfortant, și care este totuși cel al exilului.

Acest sentiment al exilului reînnoit era, firește, în stare să dea naștere unui conflict cu Pământul făgăduinței, și să-l împiedice să devină patria mamă sperată. Chiar autorii care urmau să devină monumente ale literaturii ebraice contemporane, ca Șaul Cernihovski sau Lea Goldbeg, descriu dificultățile întâlnirii lor cu Pământul făgăduinței. Lea Goldberg își amintește cu nostalgie de orașul său european dispărut. Cât despre Cernihovski, acesta încheie un poem pe tema rătăcirii, ale cărui prime versuri sunt totuși frecvent citate ca emblematice pentru dorința de înrădăcinare: „Omul nu este decât o bucățică de pământ/ Omul nu este decât răsfrângerea peisajului patriei sale[7]". În ceeace îl privește pe Haim Nahman Bialik, poetul național, el rămâne poetul exilului chiar după emigrarea sa în Palestina: opera sa nu va evoca pământul lui Israel. Nostalgia pentru țara abandonată este exprimată adeseori în elemente minuscule împrumutate de la culturile de origine. Cazacul și ucraineanul devin, în literatura pionieratului, beduinul sau felahul, keffiyehul înlocuiește galoșii, iar cântecul palestinian „Ce frumoase sunt nopțile Canaanului" înlocuiește cântecele sentimentale ale stepelor[8]...

Autori mai contemporani, care au fost totuși protagoniștii activi ai Războiului de Independență, nu sunt scutiți de această melancolie pentru țara pierdută. Și deși Iehuda Amihai nu pierde prilejul de a-și exprima dragostea pentru peisajul israelian și pentru Ierusalim, orașul natal din Germania, părăsit la vârsta de doisprezece

ani, are un rol mitic în opera sa, în special în poemul *Călătoriile ultimului Benjamin din Tudela* (1963). Unii nu se mulțumesc să-și exprime dorul de țară: ei fac și călătoria de întoarcere. Pentru a exorciza chemarea diasporei sau pentru a se putea atașa în mod definitiv de pământul lui Israel, vor trebui să plece din nou și apoi să revină... *Un oaspete pentru o noapte* (1938–1939), romanul scris de Samuel Ioseph Agnon, este astfel istoria întoarcerii unui om în orașul său natal, Shibush, după o lungă absență[9]. În centrul acestei călătorii se află dorința de a regăsi și de a face să retrăiască trecutul. Povestitorul a părăsit Shibush când era tânăr și revine acolo după două decenii, la vârsta de patruzeci și unu de ani, când casa lui din Ierusalim a fost distrusă și nu mai are nici forța, nici motivația pentru a o reconstrui. El se întoarce spre trecut într-o speranță de regenerare, pentru a găsi în această întoarcere un sprijin și a îndeplini astfel o imersiune mântuitoare. Pleacă în acest scop și în starea de spirit în care pionierii înșiși făceau călătoria spre Palestina... Această plecare a povestitorului spre Shibush indică faptul că pământul lui Israel nu este de ajuns pentru a rezolva criza spirituală pe care o traversează. Orașul său natal nu va fi nici el de ajuns. Trebuie oare să vedem aici expresia finită a dilemei insurmontabile a israelianului și a evreului pur și simplu? Reîntoarcerea personajului pe pământul lui Israel, la sfârșitul romanului, este o reîntoarcere în familie, la căminul său național, la sine.

Periplul eroului romanului lui Agnon ne amintește de călătoria aproape rituală efectuată astăzi de numeroși tineri israelieni după terminarea serviciului militar. Această călătorie în străinătate, care poate dura un an, a intrat în obiceiurile Israelului contemporan. Ea se termină de cele mau multe ori printr-o întoarcere în țară. Un fenomen comparabil poate fi observat și la israelienii care pleacă să-și viziteze țara de origine, datorită deschiderii pentru turismul israelian, în cursul acestor ultimi ani, a numeroase țări musulmane sau din Europa de Est[10]. Este un fel de căutare a identității într-un loc îndepărtat din punct de vedere spațial și totodată temporal. Acești călători regăsesc rădăcinile identității lor israeliene, sau cred că le regăsesc, revenind la un

trecut care nu este în mod direct al lor, dar care îi lămurește cu privire la istoria lor: întorși pe solul țării de baștină, ei se simt exilați din Israel... Israel, țară a exilului sau patrie mumă? Spectacolul oferit de acești *iordim*[a] plecați de bunăvoie, instalați temeinic în Statele Unite, dar incapabili totuși să se integreze în țara lor de adopție, ridică neapărat aceeași întrebare. Are oare pământul lui Israel nevoie de alte pământuri pentru a exista, inclusiv în concepția nativilor săi? În ceea ce îl privește, naratorul din romanul *Un oaspete pentru o noapte* revine în Israel pătruns de nostalgia unei epoci în care totul va fi scăldat în unitatea creației, în care numele și forma vor fi perfect identice și vor arăta perfecțiunea intrinsecă într-o mântuire completă. Nostalgia unui pământ redevenit Carte...

În opera lui Dvora Baron, care a trăit totuși circa patruzeci de ani în Palestina, pământul concret, real, în curs de formare, este practic absent[11]. Imposibilitatea pământului este exprimată prin ocultarea sa. Pământul lui Israel în opera lui Baron este pământul lui Israel din Biblie, evocat de Talmud și de tradiție, și de care sunt legate anumite practici religioase. Baron a fost format de mișcarea lituaniană *musar*[b]. Această mișcare a fost situată într-o atmosferă culturală în care cunoașterea limbii ebraice era asociată cu lectura literaturii ebraice moderne și cu activitatea politică a tinerilor. Pământul lui Baron este acela din toate sursele sale literare. Ea este sinteza Cărții prin excelență și a ideii de realizare sionistă. Scriptura este cea care constituie puntea de legătură dintre existența în diaspora și realitatea visată și sensibilă a pământului lui Israel. Baron crede că mitul biblic este acela care furnizează cheile realității contemporane și că atât sionismul din exil, precum și cel din Pământul sfânt, au nevoie de ancorare în Carte. În afara Cărții pământul nu este posibil.

---

[a] Literar „descendenți". Israelieni care au ales în mod deliberat să locuiască în străinătate.

[b] Literar „etică". Mișcare inițiată de Israel Lipkin Salanter (1810–1833), ale cărei instituții de învățământ urmăreau nu doar perfecționarea intelectuală a elevilor, ci și perfecționarea lor morală.

Pământul-Carte este omniprezent la Isaac Bashevis Singer, Premiului Nobel pentru literatură în 1978[12]. Cazul său diferă, desigur, de acela ale autorilor evocați până acum, întrucât el este scriitor american de limbă idiș, și nu israelian, și oferă punctul de vedere al diasporei cu privire la Israel. Opera sa arată totuși că, și după întemeierea statului, pământul lui Israel nu și-a pierdut statutul de Pământ al făgăduinței. Exilul este pretutindeni, chiar în Israel, pentru că exilul este în fiecare dintre noi. El este în fiecare evreu pentru care nu se poate încheia prin concretizarea unui stat. Singer face deosebirea netă între Țara sfântă, Sionul spiritual, speranța veșnică de mântuire și statul Israel, pe care-l consideră lucrarea unui sionism laic și realizarea contemporană a restaurației. Toate povestirile sale situate în Israel sunt relatate la persoana întâi de către un povestitor care prezintă afinități cu Singer însuși. Locul unde se desfășoară acțiunea este întotdeauna Tel-Aviv. Vântul deșertului suflă împrăștiind nisipul asupra orașului, făcând viața de aici dificilă. Nu numai climatul, ci și restul naturii este ostil. Povestitorului i se pare ciudat că pretutindeni se vorbește și se scrie în ebraică. El percepe o tensiune distructivă profundă între rădăcinile sacre ale limbii și utilizările ei profane. Este stânjenit de faptul că această realitate este construită de om și nu de mesia. Pământul Israelului este deci condamnat să rămână un Pământ al făgăduinței? Realizările politice moderne ale sionismului au făcut ambiguă promisiunea mesianică a restabilirii Sionului. Pe parcursul îndelungatului său exil, poporul evreu visase o restaurare spirituală a Țării sfinte biblice. După emanciparea sa, el a muncit cu energie pentru reconstrucția materială a unei patrii politice. Ceea ce a rezultat era inevitabil bazat pe principii care i se par lui Singer mai curând profane decât sacre. El explorează câteva dintre distorsiunile sionismului laic într-o povestire cu titlul *Captivul* (traducere în limba engleză, 1973). Întrucât firea umană rămâne cu neputință de mântuit, locurile în care trăiesc oamenii sunt în cele din urmă interșanjabile: să fii aici sau în altă parte e tot una. În *Familia Moskat* (1950), piața populară din Tel-Aviv, *Șouk*

Ha-Karmel, evocă strada Krochmalna din tinerețea poloneză a autorului. În scrierile lui Singer, pământul Israelului, ca și Egiptul, nu este o zonă geografică, ci o condiție spirituală. Israelianul Agnon însuși s-a numărat de altfel printre acei scriitori foarte reticenți văzând statul arogându-și o dimensiune mesianică[13]. Ben Gurion considera că statul era mai mult decât produsul unei istorii concrete, și anume realizarea unor viziuni profetice. Din punctul lui de vedere, evreii din Israel sa aflau în aceleași condiții ca și evreii din timpul lui Iosua! Față de Ben Gurion și neezitând să i se opună, Agnon se delimitează net de acei intelectuali, istorici, cercetători și arheologi, care și-au consacrat timpul subiectelor la modă și au contribuit la aplicarea unei mitologii biblice assupra realizării statului Israel modern.

Când este vorba de pământ, unii scriitori israelieni de astăzi, precum Aharon Meged, se mulțumesc să evoce marea care îl mărginește sau deșertul care îl înghite[14]. În literatura lui Meged, marea este asociată cu un sentiment de libertate, de eliberare de sub jugul vieții obișnuite. Totuși, în ultimii ani, ea aproape dispare, pentru a lăsa loc deșertului, simbol al libertății și totodată al morții. Deșertul este creuzetul poporului evreu. Dar el evocă și singurătatea, un sentiment de înstrăinare și dorința de nimicire. Acest sentiment de înstrăinare față de pământul pe care locuiești domină în mod ciudat opera acestui autor din generația Palmah. O înstrăinare în legătură cu israelitatea. Nu ești bine acolo unde te afli și dorești să fii în altă parte. Mereu visezi la un Pământ al făgăduinței pe Pământul făgăduinței, în timp ce aceasta din urmă a devenit un pământ real. La sosirea sa în Palestina, la vârsta de șase ani, Meged a locuit inițial într-un sat colectiv, apoi într-un kibuț. Mai târziu, el ajunge la oraș, unde petrece până la urmă cea mai mare parte a vieții sale. Dar în opera sa scrisă la Tel-Aviv, autorul acordă un spațiu restrâns descrierii orașului în comparație cu spațiul pe care îl rezervă kibuțului și satului. Și, începând din 1965, evocarea însăși a kibuțului cedează locul evocării satului, locul copilăriei și adolescenței sale. Nu lipsesc criticile la adresa

acestor două moduri de viață. Totuși, ele sunt omniprezente în opera autorului. La Tel-Aviv, visezi la ceea ce ai pierdut, cum trebuie să fi visat la marele oraș, atunci când te aflai încă în kibuț sau în sat... În plus, Meged se interesează în mică măsură de structura fizică a kibuțului sau de organizarea lui spațială. Majoritatea pasajelor în care este evocat kibuțul constituie expresia unei poziții față de acesta, o apreciere a vieții desfășurate aici. În ceea ce privește satul, Meged nu furnizează nici un fel de descrieri ale peisajelor sale. El preferă să-și pună în scenă personajele. Astfel evită să se ocupe de locul desfășurării acțiunii. Căci Pământul făgăduinței transcende spațiul limitat și numai cu această condiție rămâne al făgăduinței. Nesocotind legătura popor-teritoriu și hotare, deșertul lui Meged, care amintește de locul ocupat de Sinai, după 1967, în conștiința israeliană, scapă de fantasma pământului circumscris, obiect al lăcomiei. Marea și deșertul, precum și amintirea nostalgică a kibuțului și a satului, de acum înainte imaginare, permit să se evite asuprirea unui teritoriu conflictual, disputat de două popoare.

Pământul Israelului nu este imposibil numai pentru câțiva intelectuali. Evreii ortodocși au și ei unele dificultăți în a percepe o realitate fundamental nouă, dar hibridă, cum este statul Israel[15]. În fața lor se ridică perfect firesc întrebarea: în ce măsură activismul modern pe scena istoriei poate coexista cu aspirațiile metaistorice persistente și să nu nege, prin însăși natura sa, conceptele fundamentale ale credinței evreiești? Ambiguitatea se află deja în limba folosită. Ebraica a fost desigur secularizată, dar ea rămâne, totuși împovărată de o încărcătură religioasă veche, ce se poate oricând trezi. Chiar expresia *medinat Israel* (statul Israel) este problematică. De la începutul secolului, rabinul antisionist Elyakum Shlomo Shapira din Grodno se întreba cum va putea fi tolerat un „stat Israel" fără Tora și fără respectarea poruncilor. El a fost primul care a folosit această formulă. Herzl vorbise despre un „stat al evreilor", referindu-se la un popor concret și la condiția sa concretă. Expresia „Statul Israel" este în schimb încărcată de

asociații metaistorice, teologice. Cu puțin înainte de 1920, Abraham Isaac Kook, exponent al sionismului religios, a propus o combinație a celor două dimensiuni, făcând din statul Israel în curs de formare scara tronului lui Dumnezeu pe pământ și conferindu-i prin aceasta un statut mesianic și metafizic excepțional. Este puțin probabil că aceia care, în 1948, au ales această expresie pentru a desemna noul stat au fost pe deplin conștienți de armonicile sale religioase... Fie că este sionistă sau antisionistă, ortodoxia exprimă totuși exigența lipsită de compromis a unei perfecțiuni utopice. Iar problema ei constă în a ști dacă renașterea sionistă este numai o rebeliune, o respingere a Legământului, o înlocuire a spiritualului și a religiosului prin terestru și național sau dacă, dimpotrivă, această revenire terestră nu constituie tocmai faza pregătitoare a unei restaurații religioase și spirituale.

Anumiți conducători sioniști ultraortodocși demonizează în voie acțiunea sionistă, operă antimesianică a lui Satan însuși. Șoah și nașterea statului Israel fac parte, din punctul lor de vedere, din același proces: pătrunderea finală a forțelor răului ca preludiu al mântuirii. Ei se opun cu energie dezvoltării Țării sfinte prin mijloacele seculare lăsate în mâinile păcătoșilor. Unii dintre ei se sprijină pe o veche tradiție medievală conform căreia sfințenia însăși a pământului lui Israel cere locuitorilor săi un nivel de spiritualitate deosebit de înalt. Un muritor de rând nu s-ar putea stabili pe acest pământ fără a fi expus celor mai mari pericole. Țara sfântă este locul de reședință al Evreului ideal, și, desigur, nu a evreului mediu. Un maestru hasidic maghiar de la începutul secolului, Hayim Shapira din Munkacz, reamintește faptul că pământul lui Israel este destinat în exclusivitate rugăciunii și activității spirituale. El se opune oricărei dezvoltări a agriculturii sau a muncii manuale acolo. La el afirmarea repetată a caracterului sfânt al pământului lui Israel ajunge la o negare paradoxală a materialității acestuia. Mântuirea nu poate să vină decât din cer, și numai „luptătorii" autentici împotriva forțelor răului, adică ultraortodocșii, se pot gândi să trăiască acolo.

Atunci când este naționalistă, așa cum sunt „Paznicii Cetății" *Naturei Karta*, tabăra ultraortodoxă din Israel (cei care sunt numiți *haredim)*[a] consideră în mod firesc ca sigur faptul că viața în statul evreu este un exil. Deoarece crearea lui este o trădare a vocației mesianice a poporului evreu, pentru că, realitate profund seculară, acest stat nu a pus capăt defel exilului. Intrând în regatul Torei, poporul evreu a ieșit din cursul obișnuit al istoriei. Dar mișcarea sionistă a repus în discuție legea transcendentă care-i conduce în principiu destinul. Catastrofele care se abat asupra evreilor sunt pedeapsa pentru păcatele acestora. Șoah însăși este interpretată ca pedeapsă pentru ispita sionistă de a încălca „legămintele" a căror respectare este impusă Israelului, de a grăbi sfârșitul, de a se răzvrăti împotriva neamurilor și împotriva conducerii divine. În plus, sioniștii pun cu certitudine în pericol viața evreilor din Țara sfântă stârnind confruntări cu arabii. Pe măsură ce sionismul își realizează obiectivele, tabăra ultraortodoxă antisionistă insistă asupra unei ideologii și unei istoriosofii a pasivității. Viața în exil devine astfel o adevărată mărturisire de credință.

Nici pentru ultraortodocșii nesioniști, crearea Israelului nu este sfârșitul exilului. Și aceasta în pofida eliberării fizice și a începutului de adunare a triburilor dispersate pe care ea a permis-o. După opinia lor, o lume care nu este în întregime mesianică este prin definiție un exil. Acest concept acoperă de fapt pentru ei o realitate teologică și metafizică: exilul este exilul Prezenței divine, exilul este o lume neeliberată de păcat. În 1948, nimic nu s-a modificat în mod fundamental, nici din punctul de vedere al conducătorului hasidic, Menahem Mendel Schneerson, nici din cel al adversarului său, rabinul Eliezer Menahem Schah, șeful rețelei academiilor talmudice lituaniene, care declară că poporul lui Israel rămâne în exil până la sosirea Mântuitorului, chiar atunci când se află pe pământul lui Israel, și că acolo nu este vorba nici de mântuire și nici de începutul mântuirii.

[a] „Cei care se tem, cei care tremură" (în fața lui Dumnezeu).

Din punctul de vedere al ultraortodocșilor, nu există nimic care să deosebească Israelul de un mediu neevreiesc, deci de diaspora. Ei trăiesc exilul pe pământul lui Israel. Un exil chiar mai dificil, deoarece se află sub autoritatea guvernării evreiești. Întrucât ceea ce se credea a fi un cămin primitor se dovedește ciudat și ostil. Unii merg până acolo încât își identifică propriile lor condiții cu aceea a evreilor persecutați de neamuri și consideră o pedeapsă pentru păcatele lor simplul fapt de a trăi astfel în exil pe un pământ al lui Israel dat în stăpânire mirenilor. Exilul în Țara sfântă este dublu. În primul rând, e un exil general și metafizic, absența mântuirii. Apoi, un exil special, în această reconstrucție seculară a Țării sfinte, în condițiile unui naționalism evreu detașat de Tora și de poruncile ei.

În contextul unei asemenea logici, după cum afirmă rabinul Schah, statul Israel este în cel mai bun caz o soluție printre altele a problemei supraviețuirii poporului evreu. Exilul și dispersarea constituie chiar cele mai bune garanții, de vreme ce se evită concentrarea evreilor pe același teritoriu[16]...

Întoarcerea Țării făgăduinței...

Imediat după Războiul de Șase Zile și cucerirea Ierusalimului și a întregii Țării sfinte în întregime, conform hotarelor făgăduinței divine, Israelul, mai ales în pătura sa religioasă, a fost cuprins de o exaltare spirituală imensă. Poporul evreu relua deodată legătura cu locurile sale sfinte, Zidul occidental, mormintele Patriarhilor și Matriarhelor. Acest eveniment le-a întărit multora convingerea că mântuirea era pe cale de a se înfăptui, și a atins chiar fracțiunile cele mai antisioniste ale ortodoxiei. Cucerirea acestor teritorii „istorice" și speranța de a vedea aplicată acolo legea religioasă eliberau în mod paradoxal ortodoxia de legăturile sale cu statul, concept modern, repunând din nou pământul în centrul dezbaterii. Realizare a sioniștilor laici, și deci eretici, statul ca atare nu avea nici o afinitate cu mântuirea. Pământul lui Israel, trecut

de aici înainte în întregime sub suveranitate evreiască, era în schimb redat atât ereticilor, cât și celor care respectau legea religioasă. Deși până atunci ortodoxia considerase viața în Israel ca pe un exil, ea se lansează acum în acțiunea menită să păstreze teritoriile cucerite, orice restituire către necredincioși, fie și a unei palme din pământul lui Israel, fiind considerată ca o încălcare a legii religioase. Cu toate că ortodoxia neagă în principiu orice legitimitate a statului Israel, stat al evreilor și ne - stat al evreilor, ea consideră totuși această extindere a controlului evreiesc asupra întregului pământ al Israelului foarte pozitivă din punct de vedere religios.

Pământ până acum al făgăduinței, întrucât nu era cucerit încă, domeniu al Cărții și al imaginarului, „teritoriile" readuc astfel Pământul lui Israel în centrul arenei politice. Vocabularul variază în funcție de opțiunile interlocutorilor. Pentru arabi și extrema stângă este vorba de teritoriile „ocupate", pentru anexioniști, este vorba de teritorii „eliberate". În ceea ce privește terminologia oficială, aceasta trece de la teritorii „administrate" de armată la „Iudeea și Samaria"[17]. Detașându-se de aspectele culturale, politice și sociale ale existenței evreiești, centrul de greutate al țării se deplasează spre partea pământului, a caracterului sfânt și a integrității lui[18]. Discursul politic anterior anului 1967 se focaliza asupra statului Israel (*Medinat Israel*). Cel de după anul 1967 se cristalizează asupra pământului lui Israel (*Eretz Israel*)[19]. Primul este un concept politic, cel de al doilea un concept național și religios. De aici înainte există un stat Israel și un pământ al Israelului. Această schimbare reflectă trecerea de la o identitate selectivă, bazată pe simboluri politice la alta, bazată pe simboluri religioase tradiționale.

Pentru ortodoxie s-a creat o breșă: ea poate găsi aici calea unei împăcări cu principiile sale. În paralel cu un naționalism laic, întruchipat de Likud[a], în anii care urmează după cucerire se

[a] „Uniunea". Coaliție politică israeliană grupând, începând din 1973, mai multe formațiuni de centru și de dreapta în jurul partidului Herut.

dezvoltă un naționalism religios activ. El ocupă de fapt terenul. Pământul care revine în centru este un pământ divizat. Curentele din jurul lui se organizează pe baza alternativei anexare/restituire. Mișcările pentru pace militează pentru restituire, iar adversarii lor, pentru anexare. În acest caz este vorba despre un pământ care nu este locuit de evrei, de un pământ „deșert", ceea ce sporește imaterialitatea sa. Este un alt fel de pământ, care nu seamănă cu cel în care se desfășoară viața israelianului. Având în vedere intensitatea dezbaterilor ce-l înconjoară și pasiunea care le animă, este dificil să credem că e vorba doar de un simplu „teritoriu". Este un pământ-Carte, învestit cu o sacralitate metaistorică, de cealaltă parte a timpului, dincolo de domeniul real. Toate urile și toate speranțele, inclusiv cele mesianice, converg spre acest loc inexistent al dorinței, mai curând simbol decât realitate. Se efectuează un fel de întoarcere la timpurile primordiale. Cei care luptă pentru restituire resping acest pământ-Carte ca antinomic față de pământul pe care strămoșii au vrut să li-l pună la dispoziție, și unde s-au născut. Acest pământ-Carte îi readuce la Pământul făgăduinței și reactivează experiența pământului imposibil.

Mișcările pentru pace își manifestă vitalitatea la Tel-Aviv, orașul profan, urban, deschis spre mare, spre Celălalt, debarasat de simbolurile Cărții. Un oraș construit în întregime în 1909, orașul pionierilor, un oraș fără istorie. De cealaltă parte se află Ierusalimul, arenă — și miză — a luptei pentru pământ. Oraș atât de străin pentru israelianul nereligios, unde se apropie unele de altele universuri închise, precum cartierul ultraortodox Mea Șearim, sau vechiul oraș arab înconjurat de ziduri. Numeroase îngrădituri îi amintesc evreului laic că acest pământ nu-i aparține în întregime și că aici trăiesc alte entități autohtone, în exil, așa cum se simte și el în exil față de ele.

Ierusalimul este un oraș aflat dincolo de cotidian, un pământ care își păstrează cu gelozie caracterul spiritual. Cucerirea Iudeii-Samariei leagă orașul de restul Marelui Israel, de Pământul făgăduinței niciodată cucerit până atunci. Orașul domină de acum

înainte Iudeea. Pământul mitic este acolo, pentru a potoli nevoia de Pământ al făgăduinței, pământ ale cărui hotare sunt tot mai îndepărtate. De îndată ce pământul începe să se concretizeze, visul renaște dintr-un pământ simbolic, pe care ne străduim din nou să-l facem concret. Parcă de teamă să nu ratăm Pământul făgăduinței. Pentru a exista, pământul cotidian trebuie să se hrănească neîncetat cu Cartea, de unde rezultă această căutare nesfârșită a anexării simbolicului.

În această breșă pătrunde Guș Emunim („Blocul Credinței"), întemeiat în 1974. Această mișcare extraparlamentară s-a prezentat la crearea sa ca o fracțiune organizată a partidului național religios[20]. Obiectivul său este de a pregăti grupuri pentru implantarea în „teritorii", inclusiv chiar în centrul populației arabe palestiniene. Venirea la putere a organizației Likud, în 1977, îi conferă legitimitate. Ea nu dispune doar de importante resurse umane și organizatorice, ci își justifică în mod rațional acțiunea în cadrul așteptărilor mesianice evreiești. Mișcarea se inspiră în mare măsură din doctrina lui Abraham Isaac Kook, primul mare rabin aşkenazit de pe pământul lui Israel (1921), gânditor sionist religios original, și mai ales din învățăturile fiului său, Zvi Yehuda Kook, figură harismatică în care mișcarea îl recunoaște pe conducătorul său spiritual.

Pentru Guș Emunim, ocuparea Iudeei-Samaria în timpul Războiului de Șase Zile își are locul tocmai în lungul proces mesianic care a început odată cu nașterea sionismului. Mișcarea dezvoltă o doctrină a caracterului sfânt al pământului lui Israel în care poporul evreu și pământul său, în întregime, formează un tot. Acest pământ al lui Israel „complet" (*șelema*) trece dincolo de hotarele lărgite după 1967: el se identifică cu pământul Legământului, așa cum îl descrie Facerea, iar hotarele sale sunt cele ale făgăduinței. El include teritoriile ocupate și în special Iudeea-Samaria, inima Israelului „istoric". Guș face astfel o revenire la un pământ mitic și, în cele din urmă, fără hotare, la cucerirea mereu neterminată. Pentru membrii mișcării este o

datorie sacră să rămână fermi, să se opună presiunilor americane și străine în general, să împiedice instalarea unei entități arabe în interiorul hotarelor pământului lui Israel și să continue să participe la marele proces de mântuire.

Guș Emunim se prezintă drept „mișcare pentru renașterea împlinirii sioniste". Ea se consideră de fapt o mișcare de renaștere a sionismului istoric, mort în anii 1950–1960. Membrii mișcării se socotesc a fi moștenitorii adevărați ai noului *ihuv*, această comunitate evreiască palestiniană nouă, bazată pe colonizarea pământului, munca manuală și exemplul personal. Implantările realizate de Guș țin de cea mai pură activitate sionistă. Asemenea pionierilor din vremurile de început, adepții mișcării reiau lupta de răscumpărare, a pământului. Dorința de a pune stăpânire pe Țara făgăduinței primează atât pentru unii, cât și pentru ceilalți, indiferent de divergențele ideologice. Prima încercare nefiind de ajuns, mișcarea Guș preia ștafeta. Oare pământul lui Israel nu este niciodată decât doar făgăduit? De îndată ce o parte a pământului este răscumpărată apare o altă parte care așteaptă răscumpărarea. Guș se deosebește totuși de predecesorii săi: pământul pe care consideră că trebuie să-l răscumpere ține de registrul divinului, el aparține evreilor în virtutea unei decizii divine, este pământul-Carte prin excelență. Pentru Guș, de altfel, problema palestiniană nu este o problemă națională, ci o problemă a indivizilor; palestinienii nu sunt decât *gherim*, acești rezidenți neevrei de pe pământul lui Israel, care, conform Torei, trebuie tratați de poporul evreu cu toleranță și respect, dar atât.

De fapt, în perioada care a urmat după 1967, sionismul nu a fost în măsură să răspundă într-un mod creator problemelor ridicate de ocuparea israeliană a teritoriilor. Această paralizie ideologică a contribuit la o perenizare a statutului nedefinit al acestor teritorii, fapt care a provocat Intifada. Ea și-a redus proporțional influența asupra societății israeliene. Sionismul s-a folosit de simbolismul religios pentru a-i readuce pe evrei în Palestina, Guș s-a folosit de acum înainte de practica sionistă în relația sa cu

pământul pentru a conferi substanță simbolismului Țării făgăduinței. Chiar până și în concretețea sa cea mai afirmată, pământul în viziunea mișcării Guș își păstra într-adevăr specificitatea sa de Pământ al făgăduinței și deci cea de simbol. În ce fel putea fi negociat prin urmare cu arabii un simbol, care conferea pământului, de acum înainte fără hotare, valoarea unui lucru absolut? Să te atingi de o bucată a acestui simbol, de o fâșie a acestui teritoriu, înseamnă într-adevăr neapărat să aduci atingere simbolului ca atare, și este așadar intolarabil...

Apariția postsionismului

Sionismul a încetat să fie o forță mobilizatoare în numeroase sectoare ale societății evreiești israeliene, fără ca o altă ideologie sau viziune asupra lumii susceptibilă de a se bucura de un larg consens să-l fi putut înlocui ca bază de legitimare a statului. Situația din Israel se aseamănă cu cea a țărilor în care ideologii puternice, ca socialismul și comunismul, s-au prăbușit. Spre deosebire de criza pe care o traversează aceste țări, cea pe care o cunoaște societatea israeliană nu este unanim recunoscută din cauza presiunilor sociale puternice care continuă să mențină o supunere retorică față de sionism. Unii purtători de cuvânt ai acestei ere „postsioniste" atacă totuși cu violență miturile întemeietoare ale sionismului, în rândul cărora problema pământului și a colonizării sale joacă, firește, un rol central. Căci debarasându-se de tot ce constituie un perete despărțitor între pământ și ei, „postsioniștii", sau cei care se revendică astfel, aspiră să acceadă la un pământ despovărat de simbolurilor sale, și deci negociabil cu palestinienii. Un pământ „neutralizat", „normalizat" devine un pământ ca oricare altul. La antipozi față de pământul resacralizat și deci indivizibil al lui Guș Emunim...

Postsionismul este în general identificat cu cei numiți „noii" istorici. Noutatea lor ține în cazul de față îndeosebi de conținutul

reinterpretării istoriei sionismului și a statului Israel. Modul lor de a face și de a scrie istoria nu este din această cauză revoluționar din punct de vedere metodologic. Interpretările lor au stârnit, în cursul ultimilor ani, controverse aprinse în presa israeliană, precum și în lumea academică. Un alt element de noutate, dezbaterea istorică, mult timp limitată la Universitate, este astfel etalată la lumina zilei și ocupă primul loc în mediile de informare. În multe puncte, tezele avansate nu erau complet necunoscute de cei care se interesau de sionism și de istoria lui. Dar ecourile pe care le stârnesc de acum înainte constituie o dovadă în plus a democratizării intelectuale în Israel și a pluralismului care se desfășoară aici în voie. Se înțelege de la sine că întrebările pe care și le pun acești istorici „noi" sunt endogene; ele sunt expresia preocupărilor interne din țară, și, foarte îndepărtate de cele ale evreilor din diaspora, absolut neluate în seamă. Deși critică istoriografia precedentă, considerând-o un exemplu tipic de istoriografie naționalistă, strâns dependentă de condițiile de izolare în care s-a dezvoltat[21], „noua" istorie israeliană este totuși în exclusivitate centrată pe Israel, chiar dacă îi ia în considerare de acum înainte pe arabi. În timp ce „Școala de la Ierusalim" acordase un loc central pământului lui Israel, „noua" istorie a acordat atenție exclusiv Israelului. Această istorie revizionistă, este totuși stimulatoare, deoarece este mai puțin exemplară.

În lumina revendicărilor palestiniene, apar întrebări diferite cu privire la dreptul poporului evreu asupra pământului lui Israel[22]. Față de mesianismul sionismului religios și radicalismul dreptei tradiționale, care implică o implantare evreiască generalizată, singura capabilă de a răspunde îndatoririlor poporului evreu față de pământul său, în cadrul stângii laice din care fac parte istoricii ce se consideră postsioniști, chiar postmoderniști, sunt exprimate profunde sentimente de culpabilitate. Regretele generate de cuceririle Războiului de Șase Zile determină, încetul cu încetul, o reexaminare a cuceririlor anterioare. Oare sionismul nu a fost impus din exterior, pentru a realiza dreptul istoric al poporului

evreu asupra pământului său în dauna drepturilor concrete ale palestinienilor, care trăiesc aici din timpuri imemoriale? Exista oare vreo legitimitate, sau chiar vreo anumită semnificație în a face să prevaleze un asemenea drept? Sionismul nu a săvârșit, de la începuturile sale, o nedreptate colonială împotriva locuitorilor istorici ai Palestinei? Puse într-un plan etico-politic, aceste întrebări nu apar sub această formă înaintea Războiului de Iom Kipur. Fapt este că aceste stări sufletești sunt legate direct de vicisitudinile recente ale sionismului. Începând din 1948, acesta trece accentul de pe colonizarea și construcția teritoriului pe securitatea statului. Mișcarea de pionierat este înlocuită de serviciul militar, iar războiul de apărare se transformă în simbolul principal al realizării sioniste. O atitudine care a modelat întâlnirea între membrii „generației statului" și populația arabă palestiniană.

Istoricii și sociologii din școala postsionistă, ca Baruch Kimmerling sau Gershon Shafir, reinterpretează începuturile sionismului politic. Ei se străduiesc mult să evite utilizarea unor termeni cu conotații precum *alia* (imigrație evreiască), *Eret Israel* (pământul lui Israel), *gheula* (răscumpărare-recuperare), *gheulat-ha-karkaot* (răscumpărare-recuperare a teritoriilor), „evenimente" (*meoraot*, utilizat pentru a desemna răscoalele și manifestările arabe din anii 1920–1930). Renunțând la această terminologie profund iudeo-israeliană, ei reproșează sociologilor și istoricilor din instituțiile universitare că nu iau în considerare conflictul iudeo-arab în general și societatea palestiniană îndeosebi[23]. Această nouă generație de intelectuali s-a format spre sfârșitul anilor 1980, odată cu apariția în limba engleză a cărților lui Simha Flapan, Benny Morris, Avi Shlaim și Ilan Pappe, privind critica istorică a războiului de Independență, pe care ei preferă de altfel să-l numească „războiul din 1948"[24]. Acești autori, cărora li s-au adăugat în curând alții, susțin că populația evreiască din Palestina nu era amenințată cu distrugerea în 1948 și că victimele perioadei de război civil din noiembrie 1947 și până în mai 1948 au fost ele însele civili. Pe de altă parte, ei amintesc acordul secret

încheiat între Agenția evreiască și regatul Transiordaniei în vederea neutralizării Legiunii arabe. Ei oferă noi argumente pentru a explica anumite masacre comise de forțele evreiești, comentând ocaziile de pace ratate, denunță ideea unui complot universal a cărui victimă ar fi Israelul și analizează din nou, ca Yael Zerubavel, miturile întemeietoare ale sionismului politic. Unii dintre ei, precum Tom Segev, își pun întrebări cu privire la atitudinile comunității evreiești palestiniene referitoare la victimele persecuției naziste, precum și la utilizarea ulterioară a Șoah pentru a legitima întemeierea și politica statului Israel în conflictul care-l opune arabilor. Această acțiune de reinterpretare stârnește atacuri virulente, arătând în ce măsură atinge în profunzime zonele sensibile ale conștiinței naționale israeliene. Gândirea postsioniștilor pune într-o lumină nouă problematica pământului și a colonizării evreiești în Palestina. Firește că mulți șovăie să i se ralieze din motive atât ideologice, cât și emoționale. Critica și contracritica arată în orice caz, și una și cealaltă, caracterul central al acestei probleme pentru toți.

Caracterizarea comunității evreiești palestiniene și apoi a Israelului drept o societate colonială este probabil tot atât de veche ca însăși ideea sionistă. Dar ca perspectivă sociologică, ea nu a fost formulată decât recent, datorită evenimentelor care au urmat după Războiul de Șase Zile din 1967[25]. Ideea că Israelul este o societate de implantare de tip colonial se află chiar la baza gândirii arabe și palestiniene de la sfârșitul anilor 1960. În general, publicul israelian consideră calomnioasă această identificare. Căci a vorbi despre colonialismul lui Israel lasă să se înțeleagă că evreii au cucerit un pământ și că i-au spoliat și exploatat pe băștinași. Aceasta nu cadrează deloc cu imaginea pe care în mod tradițional sionismul voia s-o transmită despre sine, ca mișcare a „unui popor fără pământ" care revine „într-o țară fără popor". Pentru Gershon Shafir, sionismul este o mișcare tipic colonialistă, apărută în perioada colonialismului, și aceasta în pofida caracteristicilor sale particulare: absența unei metropole, rolul marginal jucat de

considerentele capitaliste de câștig și de profit, discursul și motivația naționaliste[26]. Istoriografia sionistă își imaginează colonializarea Palestinei fără vreo referire la colonialism. După părerea lui Shafir, sionismul este, dimpotrivă, un exemplu de colonialism cu totul remarcabil, reușind să întemeieze un stat în pofida lipsei sale de mijloace militare și financiare. Constituind mândria sioniștilor, așezările colective, precum kibuțul sau ferma colectivă, sunt prezentate drept colonii tipice de pionieri. „Cucerirea muncii" necesară pentru crearea evreului nou, emancipat de modelele din diaspora și în jurul căreia s-a cristalizat visul sionist, devine un proiect colonialist care vizează să-i excludă pe băștinași de pe piața muncii și a pământurilor.

Stânga sionistă respinge acest gen de interpretări întrucât a profesat întotdeauna autoeliberarea și mântuirea prin lucrarea pământului. Dreapta, firește, nu se poate recunoaște în această interpretare, de vreme ce afirmă că „întreg pământul Israelului" este proprietatea inalienabilă a poporului evreu în virtutea unui drept istoric, chiar a unui legământ providențial. Inițiativa de implantare dezvoltată de mișcarea Guș Emunim după Războiul de Șase Zile a fost susținută integral de guvernare. De atunci, Israelul a instalat în „teritorii" circa o sută de colonii cu circa o sută de mii de rezidenți. Această mișcare nouă de implantare se deosebește de cea care a prevalat până în 1948 prin faptul că este de acum înainte susținută de o forță coercitivă importantă, adică de guvern și armată, și că este legitimată de principii religioase. În pofida acestei diferențe, mișcarea a preluat etosul pionierilor sionismului muncitoresc din perioada prestatală, eliberându-se de laicitatea și de socialismul său. Această înrudire compromițătoare îi deranjează într-o oarecare măsură pe laburiști, cărora le place să stabilească o deosebire între tradiția lor de *hitiașvot* (implantare, instalare) și *hitnahlut* (colonizare) a mișcării Guș Emunim — acest din urmă termen fiind construit pe o rădăcină ebraică prezentă deja în Scriptură, unde ea evocă modul în care vechii evrei au pus stăpânire pe teritoriile Canaanului... Făcând aceasta, chiar mișcarea

laburistă recunoaște — pentru a o combate — dimensiunea sacră a acțiunii mișcării Guș. *Hitnahlut* evocă luarea în stăpânire a unei „moșteniri" (*nahala*), restituirea către proprietarii legitimi a „bunului" și a „pământului strămoșilor" (*nahalat avot*).

Cuceririle din 1967 au provocat o suprapunere parțială a limitelor sistemului de control israelian și a pământului Israelului teologic[27]. Nici religioșii și nici nereligioșii nu puteau ignora această întoarcere la „pământul Patriarhilor". Cele mai multe dintre implantările evreiești se aflau până atunci la periferia teritorială a Sionului, respectiv în regiunile de coastă și în văile din Palestina mandatară. Cu excepția Ierusalimului, regiunile muntoase și deci siturile regatelor biblice ale lui Iuda și Israel rămăseseră inaccesibile. Evreii nu putuseră cumpăra acolo pământuri, nici stabili colonii înaintea Războiului din 1947–1948. Și chiar în timpul primului conflict, centrul pământului „istoric" al lui Israel nu fusese asediat. Răsturnarea produsă de cuceririle din 1967 a avut astfel repercusiuni teologico-politice profunde, atât în rândul evreilor religioși, care vedeau statul evreilor devenind un stat evreiesc, cât și în rândul celor nereligioși, care aderă în mod tradițional la o definiție laică a acestuia. Condițiile politice și demografice ale momentului au creat, de altfel, un sentiment de asediu interior, redublând sentimentul de asediu exterior și împiedicând includerea „teritoriilor" în frontierele politice ale Israelului. Autoritățile considerau totuși acest spațiu nou drept o oportunitate fericită, un fel de rezervor teritorial, care furniza statului o profunzime strategică utilă față de un atac militar posibil. Pământul recent cucerit era astfel perceput în mod foarte diferit de diversele sectoare ale societății israeliene.

Nu toți locuitorii „Marelui Israel" au dobândit de aici aceleași foloase. Și în timp ce hotarele spațiale par împinse înapoi, altele se înființau în interiorul colectivității. Numai 18% dintre coloniștii din „teritorii" afiliați la mișcarea Guș Emunim sunt evrei de origine orientală[28], ceilalți sunt așkenaziți. Spre deosebire de aceștia din urmă, care profită de această extindere a hotarului pentru a

achiziționa pământuri și pentru a dezvolta implantări, orientalii, care, de altfel, sunt bine reprezentați în cercurile misiților, profită mai ales de pe urma lărgirii pieței economice înlesnite de cucerire. Integrarea teritoriilor ocupate în sistemul economic israelian a creat o interdependență. Ea a provocat și schimbări în societatea palestiniană din Cisiordania și Gaza. Proximitatea Israelului deschide posibilități economice vaste pentru păturile defavorizate, slăbind controlul exercitat de elementele tradiționale. Linia de demarcație dintre Cisiordania și Israel continuă să constituie o limită pentru elita tradițională și cultivată palestiniană, în timp ce, pentru cei mai săraci, care pot găsi de lucru în Israel, este vorba mai ales de o graniță pentru locul de muncă. În societatea paletiniană, ca și în cea israeliană, granițele sunt astfel percepute în mod diferit, în funcție de mediu. Israelienii și palestinienii au viziuni diferite, atât cu privire la Israel, cât și la „teritorii", în funcție de așteptările și de nevoile lor.

Mai mult imaginare decât fizice, hotarele Israelului prezintă astfel o uimitoare mobilitate. Israelul nu-și poate trăi teritoriul cum au învățat să o facă anumite țări din Europa și din alte părți. Aici se pun alte probleme, pământul nu este încă un bun dobândit, un element stabil care nu stârnește probleme. Identitatea nu se construiește aici în limitele fixe ale unui spațiu imuabil. Pământul nu aparține încă băștinașului ca aerul pe care îl respiră. Atât pentru evreu, cât și pentru israelian, dar și pentru palestinian, pământul nu este niciodată dobândit. Expansiunea implantării evreiești în teritoriile ocupate a înlesnit ascensiunea Organizației de Eliberare a Palestinei. Intifada este prima mobilizare de masă împotriva Israelului, după 1930, și acest fenomen a afectat în mod profund societatea israeliană. În urma acestor evoluții, problematica deschisă cu privire la colonialismul israelian a dus la numeroase teoretizări.

Baruch Kimmerling, unul dintre principalii reprezentanți al sociologiei postsioniste, respinge ideea unicității experienței evreiești ca fiind singura în stare să explice unele evenimente ale istoriei și întemeierii Israelului[29]. El preferă să-i substituie

paradigma colonialismului, Israelul trebuind să fie abordat ca o societate de coloniști imigranți comparabilă cu alte societăți de același fel. Nevoia de a achiziționa pământuri, în momentul în care evreii aveau atât de puține, a stârnit, după cum s-a văzut, crearea de instituții și constituirea unui etos care au marcat profund caracterul societății în formare în Palestina la începuturile sionismului[30]. Politica de cumpărare, instituționalizată de Fondul național evreiesc, avea ca obiectiv să asigure transferarea pământului arabilor către evrei și să împiedice reîntoarcerea lui la arabi prin revânzare; ceea ce însemna să fie scos de pe piața liberă unde fusese totuși achiziționat inițial. Pământurile cumpărate erau menținute sub responsabilitatea națională, Fondul național evreiesc fiind abilitat să le închirieze numai evreilor și nu să le vândă. Astfel, acest transfer al pământului cetățenilor arabi către cetățenii evrei a consfințit totodată trecerea lui din proprietatea privată în proprietatea națională. Acest model de colonizare a produs un efect colectivist. În contextul social și național prevalent în Palestina, cumpărarea pământului nu mai garanta nimic altceva decât un control *de iure*; pentru ca stăpânirea să devină efectivă, ea trebuia să fie însoțită de o implantare, adică de un control *de facto*. Modelul colectivist de implantare a fost astfel o componentă indisociabilă a naționalizării pământului. De asemenea, sub presiunea unui grup de muncitori care considerau utilizarea arabilor drept o insultă la adresa spiritului proiectului lui Herz, muncitorii arabi au fost înlocuiți de evrei, Kimmerling susține chiar că evreii coloniști i-ar fi expulzat sau decimat pe localnici dacă ar fi fost în măsură să o facă. Cât despre Shafir, care elaborează o interpretare cu tendințe marxiste, el pretinde că segmentarea pieței prin excluderea competiției arabe a determinat o identitate evreiască separată de națiune. Odată cu independența și cu victoria din 1948, baza teritorială a Israelului s-a extins cu mult mai departe de pământurile care puteau fi cumpărate și primi implantări. De aici înainte, statul își impunea suveranitatea asupra tuturor pământurilor situate în interiorul hotarelor sale — o

schimbare pe care Kimmerling o denumește „israelizarea" pământului. În 1962, aproximativ 78% din toate pământurile Israelului aparțineau unei autorități a statului, aproximativ 18% Fondului național evreiesc și numai 7% persoanelor private[31].

În perioada care urmează după 1967, Shafir identifică trei faze. O primă fază, militară, este dominată de curentul laburist, aflat la putere până în 1977: o colonizare moderată a „teritoriilor" este justificată atunci prin considerente de securitate. A doua fază este plasată sub egida mișcării Guș Emunim, și a unei justificări de natură religioasă și mesianică. Ultima fază este economică: Likud încearcă să atragă în „teritorii" israelieni din clasa mijlocie inferioară, pentru a înlesni o stimulare economică. Unul după altul, aceste trei momente contribuie la exacerbarea conflictelor de la hotare.

După opinia lui Shafir, Israelul este într-adevăr o societate de tip pionier-colonială, după modelul Statelor Unite sau al Africii de Sud. El explică geneza acestui colonialism prin date economice. Imigranții din Europa Răsăriteană din anii 1880 instalează primele implantări agricole, *moșavot*, precum cele din Rishon Le-Zion sau din Zikhron Yaakov, și creează o pătură de fermieri. Situația economică nefiind dintre cele mai strălucite, aceste colonii sunt plasate sub tutela baronului Edmond de Rothschild și devin implantări de tip colonial, folosind mână de lucru arabă sezonieră și necalificată. Sistemul baronului încetează de a mai fi valabil începând din anii 1900. Implantările trec atunci sub autoritatea lui Jewish Colonization Association (ICA). O politică economică de raționalizare deplasează mâna de lucru. Odată cu cel de al doilea val de imigrare, cu începere din 1904, asistăm la intrarea pe piața muncii a unui val de evrei săraci. Pe parcursul unei perioade scurte, aceștia au intrat în competiție cu muncitorii arabi, făcând să scadă propriul lor nivel de trai. Dar, începând din 1905, începe lupta pentru cucerirea locurilor de muncă, cu menținerea unor salarii mai ridicate și cu excluderea arabilor de pe piața muncii, adică din implantări. Răspunsul angajatorilor constă în aducerea de evrei yemeniți, care se speră că vor lucra la nivelul

salariului arabilor. După opinia lui Shafir, această practică ar fi determinat o ierarhie în ceea ce privește statutul diferitelor grupuri etnice evreiești. Ea ar explica poziția yemeniților în partea inferioară a scării reprezentărilor și apoi, prin extensie, poziția altor imigranți orientali în structura socială a Israelului.

Prin 1909, apare un concept nou, care oferă o soluție problemelor pământului și a muncii în cadrul colonializării sioniste: modelul implantărilor cooperative. În această etapă, identitatea națională este centrată pe mișcarea laburistă aşkenazită, care îi exclude pe arabi și îi include pe evreii orientali, dar cu un statut de rang secundar. Când mișcarea sionistă nu reușește să atragă suficiente capitaluri private sau destui pionieri capitaliști, singurul grup pe care-l poate folosi pentru colonizare este cel al muncitorilor agricoli. Aceștia nu realizează utopia socialistă, ci un model pur de implantare colonială. Mișcarea pentru kibuțuri, care începe în 1905, constituie elementul ei motor. Componenta socialistă a ideologiei axate pe kibuțuri, nu este, după cum susține Shafir, decât legitimarea retrospectivă a ceea ce era la început o pură strategie colonială. Kibuțul a devenit vârful de lance al colonializării, înlăturând de pe piața muncii amenințarea concurenței muncitorilor arabi palestinieni, iar succesul său se datorează și rolului pe care l-a jucat în preluarea pământului în stăpânire națională. Shafir este și cel dintâi care s-a servit de istoriografia palestiniană, ceea ce nu înseamnă desigur că și-a asumat în întregime responsabilitatea memoriei colective și a istoriei palestiniene. Profilul societății israeliene și poziționarea diferitelor straturi etnice se schițează, după opinia lui, încă o dată, în jurul problemei pământului.

Este limpede că, pentru a scoate în evidență ideile directoare ale argumentării lor, postsioniștii nu au evitat întotdeauna generalizările sau scurtăturile. Adversarii lor amintesc că evreii care se reîntorceau în Sion nu se percepeau pe ei înșiși ca pe niște coloniști obișnuiți. Acestei poziții, Kimmerling și alții îi răspund că nici burii din Africa de Sud, și nici francezii în Algeria nu se

percepeau nici ei drept colonialiști — în nici un caz ca englezii în Australia sau în America. Un alt punct slab al postsioniștilor, subliniat de detractorii lor, ar fi acela că ei nu au vrut să vadă că, încă de la primul val de imigrare din anii 1880, implantarea evreiască în Palestina este expresia cea mai limpede a mișcării naționale evreiești moderne. Aici era vorba de o luptă asemănătoare celei conduse de alte grupuri etico-naționale pentru a crea o entitate politică într-un loc pe care îl considerau drept un teritoriu istoric. Una dintre originalitățile mișcării sioniste era cauzată pur și simplu de faptul că în acest caz crearea unui stat național cerea emigrarea populației dintr-un loc în altul. Pentru evrei, această luptă implica o „întoarcere la istorie", adică să înceteze a mai fi un element pasiv printre forțele globale și regionale și să devină ei înșiși o forță activă și influentă. Arabii erau și ei în afara istoriei, și întâlnirea lor cu colonizarea evreiască i-a reintrodus în ea. Crearea implantării evreiești emana numai din dorința de a se despărți de societatea arabă și de a construi un sistem în întregime autonom, o structură economică, politică și culturală, care să nu depindă de populația arabă.

Obiecțiile care pot fi opuse reinterpretării postsioniste a istoriei sionismului, desigur, nu lipsesc. „Noua" istorie israeliană alocă totuși puțin spațiu relatării reîntoarcerii poporului ales în patria sa fără locuitori, transformată în curând într-un rai pe pământ, în fața unei lumi în întregime antisemite și ostile. Sionismul nu mai este un caz unic de naționalism. El poate fi analizat și ca un colonialism printre altele, cu propriile lui particularități. O altă provocare căreia trebuie să i se răspundă este continuarea de acum înainte a dezidealizării sioniste, prin desființarea mitului așa-numitului *melting-pot*, unul dintre idealurile de bază ale sionismului.

Unii stabilesc o legătură directă între atitudinea sionismului în Orientul-Mijlociu și cea pe care a adoptat-o cu privire la istoria evreilor și a evreului tradițional. Astfel Amnon Raz-Krakotzkin explică faptul că acel concept al negării exilului a generat

insensibilitatea și lipsa de deschidere față de celălalt în general, fie el evreu sau arab. El propune o abordare alternativă pozitivă a noțiunii de exil, în stare să încurajeze toleranța față de diferitele tipuri de „evrei noi", să le garanteze o legitimitate în societatea israeliană contemporană și să-i reintegreze în memoria colectivă[32]. El sugerează ca experiența din diaspora să fie considerată ca o formă de existență care derivă din excepționalitatea evreiască. El o definește ca o situație de simbioză permanentă, în opoziție cu realitatea actuală din Israel. A alege să fii evreu înseamnă să alegi exilul, și nimic altceva. Invers, încercând să creeze din nou pentru evrei o realitate teritorială națională și să-i transforme în oameni capabili de o experiență evreiască totală, sionismul implică respingerea și reprimarea altor opțiuni de existență evreiască. Raz-Krakotzkin aspiră de fapt să înnoiască sensul exilului în Israelul însuși — fără a-i uita pe cei care se află încă în starea de exil adevărat, asupriții din lumea a treia, locuitorii din taberele de refugiați. Istoriografia construită de sioniștii Baer și Dinur, bazată pe ideea unei continuități istorice și prezentând istoria evreiască ca pe o istorie națională, a adoptat pur și simplu, după opinia lui, modelul istoric al învingătorilor. Negarea exilului este în același timp refuzul de a recunoaște tragedia pe care a constituit-o, pentru palestinieni, întemeierea statului Israel.

Adversarii școlii postsioniste denunță cu ușurință inspirația postmodernistă a unor astfel de analize. Aici nu mai există evenimente, popoare sau realitate — ci numai texte și interpretarea lor, un fel de metaistorie. Nu toți postsioniștii sunt, desigur, postmoderniști. Și susținătorii istoriografiei vechi consideră că aceste atacuri împotriva sionismului și a felului în care a fost scrisă istoria lui sunt lansate de fapt în numele valorilor moderne, precum umanismul, egalitatea și democrația și că sunt departe de orice nihilism. Discursul postsionist ar tinde să reducă istoriografia la o cronică a justiției și a mizeriei. Ea ar deveni atunci descriere sentimentală, istoricul fiind somat să se identifice cu cei învinși

și să-i critice pe învingători. Este ca și cum victoria sionismului ar fi de ajuns să-l facă imoral.

Fără a intra în meandrele acestei dezbateri naționale și ținând seamă de faptul că doar un segment redus al societății israeliene se regăsește în postsionism, trebuie să constatăm că un astfel de discurs trădează dorința confuză de întoarcere la origine, la o situație presionistă, la o epocă în care pământul lui Israel nu era decât un Pământ al făgăduinței. Revalorificarea existenței din exil ca metaforă a sensibilității morale și a deschiderii spre Celălalt nu face decât să întărească această impresie. Și dacă notăm exigența fundamental etică ce-i inspiră pe postsioniști, se poate pune întrebarea dacă ei nu exprimă pur și simplu respingerea unui pământ „pângărit" de tribulațiile a două popoare pe parcursul acestor ultime două secole și aspirația spre un pământ în fine „purificat", situat deasupra contingențelor, la limita sacrului.

Și mișcarea Guș Emunim a aspirat la un pământ „purificat", dar purificat de Celălalt, de *goi*, la un pământ-Carte dincolo se stat, la pământul regăsit al Israelului antic. Deși sacralitatea postsioniștilor este seculară, cea a mișcării Guș este religioasă. Dar cea dintâi se proiectează într-o anterioritate apropiată de Pământul făgăduinței, în timp ce, în mod paradoxal, reluând responsabilitatea etosului sionist, cea de a doua atinge faza cuceririi, a pionieratului, acea epocă în care sionismul în plină acțiune voia să pună stăpânire pe pământ și să facă din Pământul făgăduinței o realitate.

Israelianul rătăcitor

Agravarea conflictelor din țară tinde astfel în mod periodic să reactiveze aici căutarea unui Pământ al făgăduinței. Un alt aspect al acestei căutări este apariția figurii israelianului rătăcitor, într-un stat de la care se așteptase totuși să pună capăt secolelor de rătăciri ale evreilor. Amestecarea reperelor nu este nici ea străină de acest vis. Israelul este una dintre rarele țări care judecă

foarte sever emigrarea cetățenilor săi către alte zări. Este semnificativ cuvântul *yerida*, „coborâre", care desemnează plecarea voluntară, fie că emigrantul se află în căutarea unor oportunități economice mai bune, fie că pur și simplu dorește să scape de tensiunea care domină viața cotidiană a israelianului mediu. *Yerida* este întrucâtva o negare a bazelor înseși ale sionismului, care aspirase să transforme Israelul în pământul prin excelență al tuturor evreilor. Acest obiectiv, desigur, nu a fost atins, întrucât majoritatea poporului evreu trăiește încă în diaspora. Dar nu se putea oare măcar spera pecetluirea în permanență a prezenței israelienilor înșiși?

Fie ca fantasmă, fie ca realitate, rătăcirea preocupă până și generația celor născuți în Israel. Conform ideologiei sioniste, sabra este contrariul evreului rătăcitor din diaspora. Se admitea în general că la sosirea sa în „Țara Făgăduinței", evreul ajunge la capătul parcursului său istoric și că va înceta pentru totdeauna să rătăcească din nou prin țări îndepărtate și străine. Dar, după cum se știe, tinerii israelieni, de îndată ce își termină serviciul militar, au adoptat obiceiul de a parcurge, timp de mai multe luni, chiar de un an întreg, numeroase țări îndepărtate, și bineînțeles străine. Apărarea patriei se prelungește astfel printr-o plecare. Dar, chiar în Israel, evreul rămâne un nomad, rătăcirea face parte din viața lui.

Faptul că a devenit posibilă plecarea efectivă și într-un mod definitiv, sau chiar să viseze pur și simplu la această plecare, denotă o prăbușire a valorilor fundamentale în jurul cărora se cristalizase doctrina în primii ani ai colonizării evreiești în Palestina, și care au rămas centrale din punct de vedere ideologic în primii ani ai statului[33]. Această prăbușire a valorilor este ea însăși consecința lipsei de pregătire a tinerei implantări de a recunoaște contradicția dintre omogenitatea visată a ideii sioniste și realitatea unei societăți de imigranți. Până la mijlocul anilor 1960, mediile și rețelele au depus eforturi pentru a împiedica să ajungă la public orice informație susceptibilă de a repune în cauză acest ideal de omogenizare. Astfel neabsorbția evreilor din Orient și mai precis

a celor din Africa de Nord și polarizarea economică de clasă, din ce în ce mai intensă, au fost ascunse cu grijă. *Melting-pot* rămânea crezul sionist, proclamat cu tărie cu orice prilej.

După Războiul de Șase Zile, deosebirea dintre diferitele pături sociale a devenit totuși evidentă. Conștiința dureroasă nou apărută a acestei deosebiri și-a găsit cea mai bună expresie în mișcarea Panterelor Negre. Manifestările ei violente au ilustrat cu claritate eșecul idealului sionist de omogenitate. Abia la sfârșitul lunii septembrie 1997, în apropiere de Anul Nou evreiesc, Ehud Barak, noul șef al partidului laburist, moștenitor direct al sionismului socialist care a dominat țara până în 1977, a cerut în mod solemn „iertare" sefarzilor din Israel pentru modul în care au fost tratați de familia sa politică: „Mișcarea laburistă a fost răspunzătoare pentru crearea statului Israel. Acest proces a fost însoțit de dezrădăcinarea unor comunități întregi din Africa de Nord și din țările arabe, ale căror membri au fost dispersați în tabere de tranzit, iar apoi în „orașele de dezvoltare" și în *mochavim* (ferme cooperative). Ei au jucat un rol pionier de primă importanță în edificarea țării. Dar nu li s-a acordat niciodată recunoștința care li se datora de drept. Țin să proclam astăzi cât de decisivă a fost contribuția lor. În cursul dezrădăcinării comunităților, familiile au suferit prejudicii grave în plan uman, care au lăsat în memoria oamenilor cicatrici profunde, asociate cu numele mișcării laburiste. Pentru suferințele provocate astfel, vă cer iertare în numele meu propriu și în numele istoriei partidului laburist[34]".

În acest sfârșit de secol, opiniile par să încline cam peste tot spre căință. Această declarație a stârnit totuși numeroase reacții, fie că a fost calificată drept un discurs sincer sau o manevră electorală, drept un act de justiție sau o injurie adusă părinților întemeietori ai țării. Oricare ar fi însemnătatea ei, declarația reamintește pe bună dreptate că Israelul nu a fost pentru toată lumea o Țară a făgăduinței și că mulți au trăit noua lor viață ca pe un nou exil, pe propriul lor pământ, ca o repetare a vechiului lor exil. Fără îndoială, comunitățile orientale nu au fost singurele

cărora le-au fost negate culturile de origine. Ele s-au aflat totuși în primele rânduri, întrucât puterea era concentrată în mâinile evreilor aşkenaziți. Deșertăciunea speranței de integrare și-a găsit recent expresia în interesul intens manifestat de public pentru trecutul etnic, folclorul și obiceiurile din diaspora. Acest interes ajunge mai întâi la o reciclare a culturilor de baștină în cultura țării. Cântecul oriental se bucură de mare succes. La fel călătoria în diaspora, în căutarea rădăcinilor legate adeseori de Șoah. Trezirea din visul sionist este însoțită astfel de o reabilitare a exilului, în timp ce sionismul făcuse inițial din negarea lui una dintre doctrinele sale majore.

Războaiele din 1967 și din 1973 marchează o cotitură. Din ruinele valorilor sioniste a apărut atunci figura israelianului rătăcitor. Războiul din Golf, din iarna lui 1991, nu a făcut decât să întărească acest proces. În acest conflinct straniu, israelienii își dau seama că ei nu sunt protejați în interiorul hotarelor statului și că sunt expuși atacurilor rachetelor. Conștiința acestei vulnerabilități pătrunde până în sfera privată. Dincolo de teama realistă, o groază apocaliptică cuprinde populația. Și acesteia îi produce o satisfacție masochistă imaginile existenței sale instabile, care devine o pecete a propriei identități.

Recunoștrerea faliei, a fisurii, ca model recurent al istoriei poporului evreu nu este disociată de interesul manifestat în cursul acestor ani de unii israelieni pentru kabalā, conform căreia crearea lumii este încheierea unui proces de contracție a divinului și de o „spargere a vaselor", iar existența ei, un exil. Încep să fie recitiți cu pasiune scriitori evrei ca Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Edmond Jabès și George Steiner, care disociază existența evreiască de pământ. Reîntoarcerea la modelele talmudice este simțită, de exemplu, în domeniul teatrului. Se fac încercări de a înțelege realitatea israeliană în lumina normelor vechii lumi evreiești. În acest sens, întemeierea statului după Șoah și sosirea ulterioară a valurilor de refugiați sunt percepute ca un capitol în plus în istoria ciclică a evreului rătăcitor.

Israelianul rătăcitor a devenit o temă recurentă a literaturii israeliene[35]. Este vorba atât despre israelianul care își părăsește țara și găsește un cămin temporar sau permanent în exterior, cât și despre cel care rămâne în țară dar care visează constant la o viață în alte locuri. El este regăsit în cărțile publicate în cursul acestor ultimi ani: *Călătoria din luna av* de Aharon Meged (1980), *Tendința mixtă* de Yotam Reuveni (1982), *O pace perfectă* de Amos Oz (1982), *Un pământ îndepărtat* de Yitzhak Ben-Ner (1982), *Timp împrumutat* de Amnon Jackont (1982) *Divorț tardiv* de Avraham B. Yehoshua (1982), *Mascarada* de Arie Semon (1983). Această tendință se afirmă în anii 1980. Ea corespunde perioadei de după Războiul de Kipur și cu venirea la putere a partidului Likud. Este un fel de dezamăgire dublată de o dorință de rătăcire.

Personajele din aceste romane sunt sabra. Gravitatea problemei rătăcirii este subliniată și mai mult de faptul că autorii lor își concentrează interesul asupra unor sabra care se consideră că fac parte din elită: aşkenaziți ai căror părinți sosiți în Palestina ca pionieri, sunt politicieni sau educatori. Ei au primit cea mai bună educație israeliană, au fost voluntari în unitățile de luptă ale armatei, au făcut studii strălucite. Ei par solid înrădăcinați în viața israeliană. Voința lor de a părăsi țara și de a încerca o viață nouă în altă parte denotă astfel și mai limpede toată gravitatea crizei personale și ideologice pe care o traversează. Fapt este că, în contextul culturii din țară, mai mult dorința de plecare decât plecarea efectivă sau destinația specifică este aceea care oferă baza dramatică și tensiunea emoțională ale acestei literaturi.

Eroul din cartea *Un pământ îndepărtat*, Shuvali, este astfel bântuit de dorința de a pleca, împreună cu familia sa lărgită, în Noua Zeelandă. În imaginația sa, toți vor trăi acolo o viață utopică, la fermă, lucrând împreună pământul... Nu este lipsit de ironie modul în care este descrisă această viziune în termeni riguros sioniști. Shuvali visează, de fapt, o altă Țară a făgăduinței, pe care va merge s-o răscumpere în altă parte. Primii sioniști visau soarele

din zona Mării Mediterane, israelianul rătăcitor preferă țările nordice, care-l vor elibera de căldura și de presiunea vieții israeliene. În *Divorț tardiv*, Israelul este marcat de îmbătrânire, de nebunie, de claustrare, în timp ce diaspora este asociată cu întinerirea, cu creativitatea și cu fertilitatea. Israelianul rătăcitor așteaptă ca schimbarea mediului înconjurător să-i permită să aibă grijă de spațiul personal care-i lipsește acasă. Israelul evocă adeseori pentru el întemnițarea și sufocarea. Toată această literatură reflectă actuala criză socială și ideologică pe care o suferă societatea israeliană: conflictul dintre generații, dezamăgirea după mituri, sentimentul apăsător de claustrare asociat, cu starea permanentă de asediu și amplificat de cerința puternică de conformitate a unei mici societăți mediocre.

Pământul lui Israel este prea real, el îi sufocă și-i devorează pe locuitorii săi. Literatura israeliană contemporană scoate la iveală inconfortul crescând al unei generații hrănite de viziunea romantică a evreilor sabra și de viitorul lor pe pământul pionierilor, și care trebuie să-și asume decalajul dintre această viziune și realitatea socio-politică din Israel. Israelienii de astăzi, ca și evreii de ieri, ar avea oare mereu nevoie de un „acolo" care le-ar permite să scape de „aici"? Ca și cum Țara făgăduinței, pe care o caută încă, nu ar putea să fie decât în altă parte. Este fragilă granița care-l desparte pe sabra de evreul rătăcitor.

Chiar dacă materialele și subiectele legate direct de natura țării rămân în centrul operelor de artă plastică în Israel, în anii 1970 apare o mișcare în jurul Școlii de artă pentru profesorii de artă din Ramat Hasharon, care se situează în afara afinității cu pământul și cu mitologiile ce-i sunt asociate. Artistul și profesorul Raffie Lavie joacă aici un rol conducător[36]. Fotografii ale unor peisaje elvețiene din calendare apar în operele lui. În locul nostalgiei după țara pierdută a scriitorilor de la începuturile sionismului, artistul oferă astfel imaginile unui pământ calm și înzăpezit, exact contrariul Israelului, care nu este nici țara cunoscută nici țara pierdută. Dor persistent pentru o țară

imaginară, asemănătoare acestei Palestine visate, dar niciodată văzute, descrisă de anumiți autori ai mișcării evreiești a Luminilor. Cursă niciodată încheiată în spatele unui pământ pe care nu-l ai. Pământul făgăduinței, oriunde s-ar afla, înlocuiește pământul pe care trăiești.

Pe aceeași linie, unii artiști tratează deosebit anumite imagini și simboluri naționale. De exemplu Tamar Geller utilizează reproducerea „Cetății ideale" al lui Piero Della Francesca pentru picturile sale de la Tel-Hai, simbol al mitologiei naționale. Tensiunea dintre „aici" și „acolo" îi preocupă pe acești creatori. Imaginile de „acolo", în care se reflectă ideile locale, sunt preluate din broșurile turistice sau din clasicii istoriei artelor. O expoziție a muzeului din Israel, din iarna anului 1991, a fost organizată în jurul operelor care evocau absența rădăcinilor și rătăcirea, fără nici o ancorare într-un teritoriu anumit sau într-o formă dată. Mitul ieșirii din Egipt nu este văzut aici ca începutul călătoriei către Pământul făgăduinței, ci mai curând ca un text al generației deșertului. În acord cu această alegere și în spiritul lui Buber, limbajul și sintaxa acestor lucrări pun accentul pe dimensiunea expulzării implicite în porunca de plecare dată lui Abraham („Pleacă...")[37] mai mult decât pe făgăduința pământului (Acest pământ îl voi da urmașilor tăi").[38]

Oare, deșertul nu este, conform lui Edmond Jabès, spațiul fizic și mental al oricărui nomad? Unii artiști israelieni se întorc spre deșert, preluând anumite trăsături din cultura nomadă păstrată încă de beduinii sedentarizați. Ei își dau osteneala de a se deplasa în deșert, de a vizita taberele beduinilor, pe un drum care-i conduce apoi la cele ale refugiaților palestinieni. Alții regăsesc deșertul în ceea ce spune despre el tradiția evreiască și textele care au păstrat memoria mitică, precum povestirea rituală a ieșirii din Egipt de Paște. Bagaje, hărți, valize — toate elementele călătoriei ca o căutare identitară bântuie operele acestor artiști ai nomadismului.

În timpul uneia dintre ultimele sale convorbiri, Jabès spunea că evreul este un nomad, chiar în Israel, că rătăcirea sa face parte din gândirea sa[39]. El adăuga că, oricare ar fi locul din lume și al disperării în care se află astăzi, evreii sunt întotdeauna în exil față de locul de unde vin. Care sunt visele israelienilor? se întreabă el. Unul visează la Maroc, altul la Polonia. Este ceva care în cele din urmă este lumea. Evreul este lumea. Pământul care este cel al evreilor este și pământul exilului lor. Israelienii nu sunt diferiți de alți evrei. Ei poartă în ei nu doar exilul părinților lor, a cărui realitate nu s-a dorit să fie recunoscută la fața locului, ci și propriul lor exil, un exil existențial, care îi împinge neîncetat spre un „Pământ al făgăduinței", un pământ-Carte. Dacă este pierdut de israelieni, și ei sunt pierduți de pământ. Ca și cum acest pământ ar fi făgăduit imposibilul. El este imposibil și pentru că adevăratul loc al evreului, după cum spune Jabès este Cartea. Acolo se regăsește, acolo își pune întrebări, Cartea este libertatea lui.

Pământul Israelului nu scapă de destinul său de pământ-Carte. Un pământ-Carte care ar putea fi citit pe mai multe voci.

EPILOG

Acum, când aproape a încheiat lectura lucrării, cititorul și-ar putea pune în mod legitim întrebarea cum se face că un pământ care ocupă un loc unic în imaginarul credincioșilor celor trei mari monoteisme este în același timp atât de divers. Faptul că „noii" istorici israelieni se ocupă astăzi de demolarea miturilor care înconjoară Israelul sionist este o dovadă suplimentară că pluralismul începe să zdruncine vechea retorică sionistă care, într-un zel ideologic ce nu i-a fost, de altfel, specific, a împiedicat multă vreme schimbul de replici. Oare această diversitate nouă a discursurilor ar fi tocmai semnul unei intrări în faza postsionistă? Ar fi zadarnic, în orice caz, să dorim să închidem această țară tânără în constrângeri și să-i aplicăm etichetări simpliste, pentru că efervescența de acolo este mare. Trecerea de la era sionistă la cea numită postsionistă nu poate fi delimitată cu ușurință. Nu există un discurs sionist unic, după cum nu există un singur fel de a demitiza construcțiile ideologice sioniste.

Cei care veneau să se stabilească pe pământul Israelului nu aveau o noțiune perfect clară cu privire la acest pământ, și el trebuia transformat într-o patrie mumă, aducându-i din nou aici pe evreii care trăiseră de multe secole în altă parte. Sionismul nu a reușit totuși din acest motiv să șteargă reprezentările care hrăniseră poporul evreu în timpul dispersării sale. Israelul nu putea deveni un pământ asemănător altuia, fie și doar pentru că pe el

veneai cu propriul tău pământul, pământ pe care-l părăsiseși, pământul unde erau înmormântați strămoșii. Fiecare imigrant își aducea exilul cu sine. Cu cât imigrantul se integra mai greu în țara de adopție, cu atât nostalgia exilului revenea la suprafață. Astfel s-a întâmplat cu evreii din Africa de Nord și cultul sfinților lor[1]. În cazul acesta este vorba despre o trecere de la cultul mormântului unui sfânt celebru înhumat în diaspora la practicarea aceluiași cult într-un loc cu totul nou, în Israel, de cele mai multe ori într-un oraș în dezvoltare, în general un oraș de imigranți, situat într-o regiune periferică. Acest fenomen a cunoscut un elan nou mai ales în anii 1970. Această migrație a sfinților va desăvârși integrarea, importând ceea ce lipsea în țara de adopție și încheind astfel o ancorare. Unii vin cu țara lor de origine, alții cu Tora. În orice caz nu vin niciodată singuri. Fără să uităm reprezentările pământului lui Israel transmise de generațiile precedente și ecourile unei liturghii ascunse în bagaje. Nici un fel de discurs ideologic, inclusiv cel al sioniștilor, nu putea să șteargă această moștenire multiplă. Chiar dacă pluralitatea era oarecum sufocată de retorica unificatoare în vogă până de curând, ea exista cu mult înainte de a fi proclamată zgomotos. Diaspora, trăirea diasporică vor permite acestor evrei din Maghreb să devină israelieni, fără să renunțe la specificitatea lor de grup etnic. Hotărât lucru, în pofida faimosului ideal de *melting-pot*, imigranții continuă să se nutrească din solul celor două patrii. Și astfel se poate consolida și israelitatea sa în afara hotarelor geopolitice ale Israelului actual: marocanii care, întorcându-se în țara lor de origine pentru o ședere limitată, își găsesc acolo rădăcinile identității lor israeliene sau tinerii israelieni care călătoresc în siturile centrale ale Șoah în Polonia[2]. Nu mai este nevoie de situri de proximitate chiar în Israel pentru a-ți construi identitatea, aceasta se revigorează în exterior, acolo unde s-a desfășurat istoria evreilor, în ceea ce a avut mai bun sau mai rău. Istoria evreilor nu mai este despărțită de istoria israelienilor. De altfel, ea nu a fost despărțită niciodată decât artificial, din motive ideologice, pentru că s-a crezut că totul

trebuia să se petreacă pe pământul Israelului, chiar și forțând uitarea a ceea ce a fost înainte, uitarea a ceea ce nu poate fi uitat. În prezent când hotarele Israelului sunt mai fluctuante decât oricând, când se aude mai bine cuvântul palestinienilor și se afirmă conștiința că un alt popor are și el drepturi asupra acestui pământ, orizonturile se lărgesc și atașamentul obsedant față de pământ lasă loc altor forme de înrădăcinare.

Dacă Israelul este o problemă, acest fapt nu se datorează numai obișnuinței locuitorilor săi de a-și vizita necontenit pământul, multiplicând la infinit afecțiunea pentru aceasta. Căci diaspora, și ea, proiectează asupra acestei țări propriile sale așteptări și frustrări, speranțele și dezamăgirile, simbolurile și visele. Ea este învestită de aceasta cu o astfel de sacralitate încât, în anumite medii, este cu neputință să începi fie și o discuție asupra ei. Israelul este de neatins. Cine îl critică riscă să fie denunțat de unii ca blasfemator, în timp ce, chiar în hotarele sale, el însuși se înhamă la o muncă îndelungată și dificilă de demitificare și de autocritică. Guvernele israeliene vin și trec unele după altele, iar în diaspora există întotdeauna evrei gata să le aprobe fără să clipească pe fiecare, chiar atunci când în Israel se dezlănțuie pasiunile. Este, desigur, greșit să se creadă că toți evreii din diaspora aprobă în mod necondiționat Israelul, indiferent de politica pe care o promovează.

Fapt este că această țară face parte integrantă din identitatea unei părți mari a iudeității, îndeosebi franceze, mai cu seamă de la Războiul de Șase Zile. Aici este vorba de un sionism existențial, nicidecum monolitic, mai curând de o căutare personală decât de o ideologie[3]. Este oarecum un sionism tipic al societății post-industriale întruchipat de evreii din Franța. El este depolitizat, dezideologizat, și-l readuce pe individ în centrul viziunii sale. În această recompunere identitară, ne putem închipui încărcătura afectivă în legătură cu Israelul. Acest lucru nu înseamnă nicidecum că identificarea se deschide neapărat spre o veleitate de emigrare. Pentru a ne convinge este suficient să ne reamintim numărul redus al celor care pleacă. În afară de aceasta, viziunea despre Israel

variază considerabil în funcție de grupuri — practicanți, nepracticanți, laici sau ultraortodocși. În Franța, Israelul constituie un teren de studiu preferat al publicului evreu, fie și numai prin intermediul studierii limbii ebraice, în special în mediile nereligioase. Se învață ebraica din cauza legăturilor cu Israelul și nu neapărat pentru că se dorește citirea textelor scripturare. Călătoria în Israel este forma modernă a pelerinajelor de altădată, și ea atinge un volum mult mai mare printre evreii din Franța decât printre cei din Statele Unite. Această călătorie-pelerinaj joacă un rol de structurare a identității, dar, ca orice pelerinaj, ea îl privește mai mult pe pelerinul însuși decât realitatea țării pe care o vizitează și din care el nu reține decât aspectele corespunzătoare propriilor sale așteptări. Voci, din fericire discordante, se ridică ici și colo, mai ales în ultimul timp, pentru a denunța politica guvernului actual. Israelul este totuși încă pentru evreii din diaspora un motiv important de mândrie, mai ales după 1967. El rămâne o țară cu numeroase atribute pozitive și o țară de refugiu, față de memoria rătăcirii din anii negri ai Ocupației.

În Statele Unite, după Războiul de Șase Zile, Israelul a devenit religia evreilor americani, religia civilă a iudaismului american organizat, precum și o sursă supremă de identitate și de autoexpresie comunitară[4]. În acest caz, ca și în cazul Franței, nu trebuie să vedem un fenomen de dublă supunere. Chiar departe de așa ceva, întrucât este vorba mai cu seamă de o simbolică relație cu pământul și cu realitatea însăși a acestui pământ. Legătura dezvoltată și exprimată rămâne detașată în mare măsură de Israelul concret. Aici te afli mai mult în domeniul metaforei, inclusiv când avem un militantism în favoarea Israelului și solidaritate financiară. De fapt, Israelul este ceea ce nu ești și ceea ce ai dori să fii — fără a uita valorile etice pe care se presupune că le întruchipează. Dacă citim bine literatura evreiască americană contemporană vedem că evreii americani se definesc astăzi atât privind Israelul, cât și privind trecutul părinților lor, evrei din Europa de Est sau originari din cartierele vechi cu densitate

evreiască mare precum Lower East Side din New York. Orice tulburare în Israel poate să compromită construcția lor identitară — de unde caracterul sacru ce-i este inevitabil atribuit. În școlile evreiești americane, copiii învață să pună în discuție politica israeliană și sunt exaltate sentimentele de loialitate față de stat.

Lucrurile stând astfel, în pofida procesului de învățământ oferit și receptat, în Statele Unite faza de sprijin necondiționat acordat Israelului a luat sfârșit, și aceasta începând cu anii 1980, odată cu ocuparea Libanului. Intifada, din 1987, nu a făcut decât să întărească această vagă critică, care de atunci se amplifică. Largi segmente ale populației evreiești americane se simt desigur încă lezate de denunțarea politicii israeliene practicate de intelectuali ca Woody Allen. Atitudinea critică se etalează și în coloanele unei reviste evreiești progresiste ca *Tikkun,* precum și ale alteia conservatoare precum *Commentary.* Deși este adevărat că mulți dintre evreii americani au o atitudine critică față de Israel sau sunt pur și simplu indiferenți, iudaismul organizat continuă să susțină temeinic statul, cum este, de altfel, și cazul în Franța. Chiar dacă nu aderă la ideologia sionistă propriu-zisă, ortodocșii americani ce țin de Agudat Israel — o mișcare politică și religioasă care, la alegerile din 1969, a câștigat, cu aliații săi, cinci locuri în Parlamentul israelian — apără în majoritatea lor existența Israelului, întrucât această țară este actualmente un mare centru al iudaismului ortodox și pentru că speranța ca el să devină un stat adevărat ortodox nu a fost niciodată atât de mare. În ceea ce privește mișcarea reformată americană, ea este în întregime proisraeliană.

În zilele noastre, evreii occidentali pledează pentru integrarea din diaspora, manifestând în același timp o loialitate mândră față de căminul de acolo, cămin în care puțini americani, francezi sau englezi ar dori să trăiască. Dispersat în întreaga lume, divizat din punct de vedere cultural și religios, poporul evreu rămâne unit totuși în sprijinul pe care-l acordă *existenței* unui stat-națiune evreu, unde se vorbește ebraica, în care trăiește un număr crescând de evrei și pe care mulți alții îl vizitează pentru a-și oțeli

iudeitatea, chiar dacă nu sunt religioși. După Șoah, atașamentul față de Israel s-a încărcat de mult sentimentalism, figura eroică dominată a ostașului sau a locuitorului din kibuț trecând în plan secund memoria dureroasă a victimelor genocidului. Războiul de Șase Zile a întărit această imagine glorioasă, care este aprobată mai mult de opinia publică neevreiască. Imaginarul evreiesc din diaspora considera Israelul și pe israelieni într-un mod romantic, pe care aceștia nu au făcut nimic pentru a-l demitiza. Nici astăzi diaspora nu consideră Israelul așa cum este. Ceea ce împiedică o întâlnire adevărată cu acest pământ și cu locuitorii lui. Ceea ce în parte, de asemenea, împiedică Israelul să devină ceea ce dorește să fie cu adevărat, târând după sine aceste așteptări adeseori imposibil de realizat. Israelul așa cum este trăit zi de zi de către cetățenii săi scapă în mare parte evreilor din diaspora, care preferă să vadă și să găsească în el ceea ce vor să vadă și să găsească. Postsionismul israelian nu se preocupă deloc de miturile referitoare la Israel în diaspora contemporană, asumându-și în primul rând sarcina de a le demola pe cele ale sionismului. Intrarea, foarte relativă încă, a unei părți a populației americane într-o fază pe care unii o califică drept postsionistă nu marchează poate sfârșitul relației pasionale cu Israelul. Ea prevestește în schimb începutul unei legături mai autentice între cele două comunități. Acest lucru este totuși mai puțin adevărat în cazul Franței, unde postsionismul rămâne în afara orizontului evreilor francezi, cu excepția unor elite încă puțin numeroase.

Ne putem totuși întreba în ce fel acest pământ imaginat și reimaginat timp de secole se va putea vreodată debarasa de sedimentele de imagine indisociabile de esența lui. Poate că este sortit să existe prin imagini încrucișate interpuse, inclusiv în realitatea sa cea mai imediată. Israelul israelian, atât de multiplu, nu seamănă deloc cu Israelul văzut de diaspora, el însuși atât de multiplu. Fără a uita Israelul din mediile de informare și multe altele... Pământ unic, pământul Israelului scapă mereu unicității și miturile sale continuă să germineze între brazdele trase de pionieri.

POSTFAȚĂ

În toamna anului 2000 începea a doua Intifadă. Această nouă explozie izbucnea sub pretextul unei vizite a lui Ariel Sharon, pe atunci un om politic israelian în opoziție, într-un loc care pentru musulmani este Esplanada Moscheilor, iar pentru evrei, Muntele Templului. Chiar dacă această vizită nu a fost principala cauză a reluării ostilităților între israelieni și palestinieni, ea ne oferă o nouă dovadă a valorii simbolice în cel mai înalt grad al caracterului sacru pe care cele două popoare îl acordă fiecărui petic al acestui pământ revendicat atât de unii, cât și de ceilalți.

Gravitatea celei de a doua Intifade și sutele de morți pe care le-a provocat de o parte și de alta vor marca pentru multă vreme generațiile ce vor veni, care vor continua să trăiască pe un pământ îmbibat de acum înainte de sângele martirilor. Și amintirea celor morți va obseda încă mult timp istoria unei împărțiri care, dacă se petrece efectiv într-o zi, va fi rămas imposibilă timp de decenii. Această amintire va spori, firește, caracterul sacru al acestui pământ. Un pământ udat cu sângele morților, un sânge care oferă statelor clădite sau ce vor fi clădite pe el o ieșire spre cer.

Caracterul sacru și naționalismul n-au fost niciodată incompatibile, dimpotrivă. În cazul de față sacrul hrănește cu puterea lui naționalismul. Pentru că sacrul, religiosul imunizează temporalul, îi oferă nevinovăția. Sionismul, ai cărui pivoți erau profund laici, s-a prevalat și el de caracterul sacru al pământului lui Israel, de

locul lui în imaginarul evreiesc tradițional, pentru a da sens și legitimitate construirii unui stat al evreilor pe acest pământ. Astăzi și palestinienii copleșesc același pământ cu un caracter atât de sacru încât, pentru el, bărbați și femei sunt gata să-și dea chiar și viața. Un sacrificiu ce arată devoțiunea lor față de pământ și ilustrează și consolidează dreptul sfânt pe care-l au asupra lui. Acești luptători într-un război sfânt slăvesc neamul din care au ieșit și pun în prim plan noblețea excepțională a cauzei pe care o apără. De ambele părți, de acum înainte alianța de nezdruncinat dintre popor și pământul lui este înnoită de fiecare dată în sânge. La un an după atentatul ce a avut loc la discoteca de la Delfinarium care, la 1 iunie 2001 a lovit îndeosebi tineri ruși, a fost publicată o carte de mărturii ale persoanelor apropiate victimelor. Unul dintre autori, Dimitri Radișevski explică: „Pentru ruși, atentatul de la Delfinarium a fost un mic holocaust. Dar dacă teroriștii aveau drept țel să-i facă să plece din Israel, ei au reușit exact contrariul. Aceste familii nu vor mai putea părăsi pământul scăldat în sângele copiilor lor[1]".

Această legătură a sângelui nu poate decât să mineze și mai mult șansele unei păci care pare, cu fiecare zi, tot mai improbabilă. Ea stabilește o genealogie de apartenență. O genealogie palestiniană care se suprapune genealogiei israeliene. Dacă Biblia ar trebui să garanteze dreptul istoric al evreilor asupra pământului lui Israel, sângele vărsat de palestinieni le-ar acorda acestora dreptul asupra pământului. Un pământ arid, udat de acest sânge și din care ar răsări, în sfârșit, un stat „nevinovat" și purificat.

Imaginarul occidental nu rămâne în afara conflictului. Spațiul pe care presa internațională îl acordă desfășurării evenimentelor din această parte a lumii denotă importanța simbolică uriașă a unui pământ sacru, în cele din urmă, pentru toată lumea. De altfel, conflictul a izbucnit din nou și în alte părți în Europa, făcându-i să se confrunte pe evrei și arabi în locuri în care coabitarea fusese posibilă înainte. Și aici, dimensiunea politică a evenimentelor capătă o semnificație nouă. În Europa, ea ia forma unui conflict între comunități religioase, între comunitatea evreiască și cea

musulmană. Să fi început oare un „război religios" acolo unde putea fi evitat? Arabii din Franța se identifică cu frații lor din Orientul Apropiat, musulmani și apoi palestinieni. Iar evreii cu israelienii evrei, cu frații lor de religie. Acolo unde ar trebui să primeze politicul apare elementul religios. Desigur, nu toți evreii și arabii din Europa Occidentală se identifică în același mod cu protagoniștii conflictului din Orientul Apropiat. Dar cei ce rămân și vor să rămână în afara acestui nou „război religios" nu mai sunt auziți aproape deloc.

Cum să descâlcim țelele urzite în sânge ale politicului și ale elementului religios? Este de ajuns să amintim Israelul pentru ca lucrurile despre care vorbim și chiar și politicul să capete o ciudată aureolă religioasă. Marcată cu pecetea scrierii biblice, a investiției imaginare excesive, a emoției religioase reactivate de naționalisme, acest pământ nu reușește să se neutralizeze și să scape de influența politicului sacralizat. Întâlnirea la înalt nivel de la Camp David, în vara anului 2000, a eșuat în privința problemei Ierusalimului, și nu în cea a refugiaților.[2] Jacques Chirac, în căutarea unei soluții în chestiunea Muntelui Templului, se pare că s-ar fi gândit chiar la o împărțire nu pe orizontală, ci pe verticală, a suveranității. Palestinienilor să le revină Esplanada Moscheilor și o „oarecare adâncime în subsol", iar israelienilor „suveranitatea pornind de la adâncimea ruinelor presupuse ale Templului"[3]...

Desigur, pentru credincioși, nu e nimic surprinzător în faptul că pământul lui Israel poartă încărcătura propriei sacralități. Dar lucrul acesta este uneori valabil și pentru laici. Astfel, la întrebarea cum putea accepta ca problema Muntelui Templului să poată împiedica încheierea unui acord, Gilead Sher, care a condus negocierile pentru Ehud Barak din 1999 în 2001, răspundea, deși era laic: „Nu suntem extremiști, dar avem o tradiție, un loc de cult unde s-au rugat strămoșii noștri. Nu putem mătura toate acestea cu dosul palmei".[4]

Recuperarea temei de către politicieni secularizați ține de o manipulare care complică situația. Sacrul nu se negociază. Să fie,

așadar, Dumnezeu cel ce va pune capăt conflictului ucigaș, care nu face decât să se acutizeze tot mai mult, zi cu zi? Cum să trăiești în pace pe pământul acesta locuit de bărbați și femei, dacă așteptăm ca salvarea să vină de sus? Suprasacralizarea pământului care e modul de a fi atât al palestinienilor, cât și al israelienilor, îndeosebi de la a doua Intifadă încoace, nu poate decât să atâțe focul pe loc și chiar să-l răspândească altundeva, în orice țară în care evreii și musulmanii trăiesc alături unii de alții. Pentru politicieni, sacrul a devenit o armă politică, armă care, de altfel, s-a întors întotdeauna împotriva celor care au folosit-o.

Este timpul ca pământul lui Israel să se poată dedubla, în sfârșit. Există Israelul visat de cei ce respectă poruncile, și Israelul de compromis, unde vor să trăiască israelienii care caută pacea. Și palestinienii trebuie să despartă, în sfârșit, sacralitatea pământului imaginat și autoafirmarea politică. Pentru că doar recurgerea la mijloacele politice, chiar imperfecte, de care țările democratice știu să se folosească le va permite să întemeieze statul la care aspiră, în granițe recunoscute. Sacrul nu poate fi împărțit. Pământul da.

Collegium Budapesta, iunie, 2002

CRONOLOGIE

Cronologia de față urmărește doar să permită cititorului să situeze mai bine în timp un anumit număr de evenimente de importanță variabilă, la care se face aluzie în cuprinsul textului. Ea nu este nici o cronologie generală a istoriei poporului evreu și nici o cronologie generală a istoriei Palestinei sau a Israelului.

Sfârșitul secolului al XI-lea înainte de Iisus Hristos.
Instaurarea regalității de către Saul.

Circa —964
Terminarea construirii Primului Templu.

Circa —931
Moartea lui Solomon. Schisma între regatul lui Iuda (la sud) și regatul lui Israel (la nord)

Circa —722
Căderea regatului lui Israel. Deportarea în Asiria.

Circa —586
Căderea regatului lui Iuda. Distrugerea Primului Templu. Deportarea în Babilon.

—539
Decretul lui Cyrus.

—515
Terminarea construirii celui de al Doilea Templu,

–332
Cucerirea Siriei și a Palestinei de către Alexandru cel Mare.

–167
Începutul revoltei macabeilor împotriva suveranului seleucid Antioh IV Epifanes.

–164
Eliberarea Templului de către macabei.

–63
Cucerirea Iudeei de către romani.

66–74 era noastră
Marea revoltă a Iudeei împotriva Romei.

68
Iohanan ben Zakai fuge din Ierusalimul asediat și negociază cu Vespasian instalarea sa la Iavne.

70
Căderea Ierusalimului. Distrugerea celui de al Doilea Templu.

132–135
Revolta lui Șimon Bar-Kochba.

Circa 175
Prințul Iuda se instalează la Bet-Hearim, în Galileea inferioară.

Sfârșitul secolului al II-lea
Huna, exilarcul babilonian este înmormântat în pământul sfânt.

Circa 200
Terminarea *Mișnei*.

Secolele III – IV
Apariția Imperiului Babilonian ca principal cămin de populare și de erudiție evreiască.

Sfârșitul secolului al IV-lea
Terminarea Talmudului din Ierusalim.

Sfârșitul secolului al V-lea
Terminarea Talmudului din Babilon.

Secolele VI–XI
Perioadă denumită „gaonică", dominată de strălucirea academiilor babiloniene.

636–637
Cucerirea Palestinei de către arabi.

1085
Cucerirea orașului Toledo de către creștini. Avansarea semnificativă a *Reconquistei*.

1096
Prima cruciadă.

1099
Cucerirea Ierusalimului de către cruciați.

Secolul al XII-lea
Călătoriile lui Petahia din Regensburg și ale lui Beniamin din Tudela.

1140
Iuda Halevi pleacă din Spania pe pământul lui Israel.

1180
Moise Maimonide termină, în Egipt, *Mișna Tora*.

Secolul al XIII-lea
Inigrarea rabinilor francezi în Țara Sfântă. Redactarea *Zoharului*.

1267
Moise Nahmanide sosește la Acra.

1290
Expulzarea evreilor din Anglia.

1394
Ultima expulzare a evreilor din Franța.

1488–1490

Obadia de Bertinoro scrie trei scrisori în care își descrie călătoriile și primele impresii din Țara sfântă.

1492

Expulzarea evreilor din Spania.

1515–1516

Cucerirea Palestinei de către otomani.

Secolul al XVI-lea

Renașterea evreiască în Galileea. Dezvoltarea centrului cabalistic de la Safed. Inițiativa lui Jacob Berab în vederea unei reînființări a Sanhedrinului. Reconstruirea Tiberiadei. *Șulhan Aruh* de Josif Karo. Înființarea organismelor regionale și generale evreiești în Polonia și în Lituania.

Secolul al XVII-lea

Criza sabateeană.

Începutul secolului al XVIII-lea

Prima carte de geografie generală și palestiniană în limba idiș.

Secolul al XVIII-lea

Nașterea hasidismului. Nașterea Haskalei (mișcarea evreiască a Luminilor), care se propagă în secolul al XIX-lea în Europa Răsăriteană și în Balcani, și în secolul al XX-lea în Africa de Nord. Evreii din Rusia sunt constrânși să se implanteze într-o regiune delimitată, „zona de reședință".

Anii 1760–1770

Imigrarea hasidică în Țara sfântă.

1790–1791

Emanciparea evreilor din Franța.

1798

Călătoria lui Nahman din Wrocław pe pământul lui Israel.

1799

Bonaparte în Egipt și în Țara sfântă.

Începând din 1808

Imigrarea *perușimilor* (discipoli ai *gaonului* din Vilna) în Țara sfântă.

Începând din 1827

Filantropul evreu englez Moses Montefiore efectuează șapte călătorii în Palestina.

1830

Mehmet Ali, viceregele Egiptului cere Siria și Palestina de la otomani.

Începând din anii 1830

Imigrațiile orientale, în special nord-africane.

Anii 1830–1880

Deșteptarea naționalismelor în Europa. Presioniștii religioși cer întoarcerea de urgență a evreilor în Palestina.

1840 Afacerea de la Damasc.

Anii 1840

Deșteptarea millenaristă.

1859

Construirea Canalului Suez.

1860

Întemeierea la Paris a Alianței israelite universale.

Anii 1860–1870

Grupuri tradiționaliste, studenți naționaliști și filantropi fac propuneri de colonizare agricolă în Palestina.

1862

Apariția lucrării *Roma și Ierusalimul* a lui Moses Hess.

1865

La Londra este înființată Palestine Exploration Fund, societate științifică de cercetare în Palestina.

1870

Întemeierea școlii agricole Mikve Israel la Jaffa.

1876

Apare *Daniel Deronda*, de George Eliot, care pledează pentru o reunire a evreilor în Țara sfântă.

Anii 1880–1890

Înmulțirea în Europa a societăților de colonizare a Palestinei. Crearea primelor implantări agricole în Palestina.

1881–1882

Ca urmare a asasinării țarului Alexandru al II-lea, au loc pogromuri în Rusia. Exodul masiv al evreilor către America, Europa Occidentală și parțial în Palestina. Nașterea mișcării Iubitorii Sionului.

1882

Yehudah Leib Pinsker publică *Autoemanciparea*, chemându-i pe evrei să-și ia destinul în propriile mâini și să se redefinească în calitate de națiune teritorială.

1882–1904

Primul val de imigrare evreiască în Palestina

Începând din 1882

Edmond de Rothschild acordă sprijin coloniilor din Palestina.

1890

Întemeierea primei implantări agricole a baronului Maurice de Hirsch, la Moisesville, în Argentina.

1891

Blackstone Memorial, petiție pentru întoarcerea evreilor în Palestina, datorată milenaristului american William E. Blackstone. Se înființează Jewish Colonization Association (ICA).

1894–1906

Afacerea Dreyfus.

1896

Este publicată lucrarea *Statul evreilor* de Theodor Herzl.

1897

Primul congres sionist la Basel.

1903–1905

Israel Zangwill duce lupta pentru soluția ugandeză.

1904–1914

Al doilea val de imigrare în Palestina.

1905

Organizația sionistă mondială respinge opțiunea ugandeză. Zangwill provoacă o sciziune și creează Organizația Teritorială Evreiască (ITO). Începutul cuceririi muncii în Palestina și al mișcării kibuțurilor.

1909

Nașterea orașului Tel-Aviv.

1911

Crearea unei ferme de femei în Galileea inferioară.

1917

Declarația Balfour.

1919–1923

Al treilea val de imigrare evreiască în Palestina.

1920–1930

Activitățile grupului Brit Chalom, care nu crede că sionismul și Palestina pot rezolva problema evreiască.

1922

Mandatul asupra Palestinei este acordat Marii Britanii.

1924–1928

Al patrulea val de imigrare evreiască în Palestina.

1926–1966

Israel în exil, operă monumentală în mai multe volume a istoricului sionist Ben-Zion Dinur (Dinaburg).

1930–1939

Al cincilea val de imigrare evreiască în Palestina.

1936
Revolte arabe în Palestina.

1947
Adoptarea planului de împărțire a Palestinei de către Adunarea Generală a ONU.

1947–1949
Războiul de Independență.

14 mai 1948
Proclamarea independenței statului Israel.

Anii 1950
Imigrare masivă în Israel.

1956
Războiul Suezului.

1964
Crearea OLP (Organizația de Eliberare a Palestinei).

1967
Războiul de Șase Zile. Centrul Israelului antic este ocupat de israelieni. Societatea israeliană este răscolită. Sionismul nu va reuși mai târziu să răspundă problemelor create de ocuparea israeliană a teritoriilor.

1970
Războiul de Iom Kipur. Societatea israeliană își pierde încrederea în conducătorii săi și își pune tot mai multe întrebări cu privire la identitatea sa.

1974
Întemeierea partidului extraparlamentar național religios Guș Emunim („Blocul Credinței").

1977
Venirea la putere, pentru prima oară de la crearea statului, a dreptei naționaliste, care accelerează implantările evreiești în teritoriile ocupate. Discursul lui Sadat, președintele Egiptului, în Knesset.

1978
Acordul de la Camp David între Egipt și Israel.

1979

Tratat de pace între Israel și Egipt.

Anii 1980

Apariția primelor lucrări ale unei generații noi de intelectuali care s-a format în jurul criticii istorice a războiului de independență. Ei vor fi numiți „noii" istorici. O largă dezbatere publică continuă să se desfășoare în jurul afirmațiilor acestor istorici, marcând, printre alte fenomene, începuturile unei ere postsioniste în Israel. Nașterea unei literaturi a cărei temă principală este israelianul rătăcitor.

1981

Anexarea Golanului de către Israel.

1982

Invazia israeliană în Liban.

1987

Începutul Intifadei, „războiul pietrelor".

1991

Războiul din Golf. Deschiderea Conferinței de pace, la Madrid.

1992

Revenirea la putere a laburiștilor.

1993

Acordurile de la Oslo. Recunoaștere reciprocă între Israel și OLP.

1994

Acordul Gaza-Ierihon, care autorizează crearea unei autonomii palestiniene în aceste două zone autonome. Tratat de pace israelo-iordanian.

1995

Acord cu privire la extinderea autonomiei palestiniene la totalitatea Cisiordaniei. Asasinarea Primului Ministru Yitzhak Rabin, artizanul păcii cu Yasser Arafat, de către un extremist religios israelian.

1996

Atentate islamiste repetate. Bombardamente ucigătoare efectuate de Israel în Libanul de Sud. Beniamin Netanyahu, din Likud, este ales prim-ministru. Tensiunile cu țările arabe și cu autoritățile palestiniene nu fac decât să se exacerbeze.

1997

Protocolul privind acordul de desfășurare în Hebron. Noul conducător al Partidului Laburist, Ehud Barak, cere „iertare" sefarzilor din Israel pentru modul în care au fost tratați de partidul său.

1998

A cincea aniversare a creării statului Israel. Memorandumul de la Wye River semnat de Israel și de palestinieni urmărește să scoată din impas procesul de pace în curs.

1999

Alegeri legislative anticipate în Israel. Laburistul Ehud Barak devine prim-ministru cu 56,08 din voturi. Memorandum semnat la Sharur-el Sheik de israelieni și palestinieni care se obligă să reia și să grăbească negocierile asupra statutului permanent al „teritoriilor" în vederea unui acord final. A cincea aniversare a semnării de către defunctul prim-ministru Yitzhak Rabin și defunctul rege Husein a tratatului de pace între Israel și Iordania; în acești cinci ani, cele două țări au făcut totul pentru a pune în aplicare termenii acordului.

2000

Ehud Barak este părăsit de unii dintre aliații săi (îndeosebi din partidele religioase). Criză guvernamentală. Eșecul tratativelor de la Camp David dintre Barak și Yasser Arafat, purtate sub egida americanilor. Statutul Ierusalimului a fost obstacolul, dar în Israel se aud voci care repun în chestiune principiul individualității capitalei. În octombrie, în urma vizitei lui Ariel Sharon, șeful Likudului, pe „Esplanada Moscheilor" („Muntele Templului", pentru evrei), o mașină infernală s-a pornit și, pentru moment, se pare că s-a trecut de la o logică a păcii la o logică a războiului. „Intifada" grupării Al Aqra prin violența ei bruscă trădează totodată, fără îndoială, și pierderea de legitimitate a liderului istoric al OEP, Yasser Arafat și marchează noua direcție pe care o capătă revendicările palestiniene, despărțindu-se de linia ei mai degrabă moderată. Extremiștii din cele două tabere se folosesc de dimensiunea religioasă pentru a face conflictul insolubil. La 9 decembrie Ehud Barak demisionează.

2001

La 6 februarie, israelienii îl aleg pe Ariel Sharon, candidat al Likudului, în funcția de prim-ministru.

NOTE

Cuvânt înainte

1. Dan Miron, „The Literary Image of the Shtetl», *Jewish Social Studies*, 1 (3), primăvara 1995, p. 1–43.

2. Pierre-Vidal Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent, II*, Paris, La Découverte, 1991, p. 35.

Pământtul făgăduinței

1. Citat de R. J. Zwi Werblowski, „Israël et Eretz Israël", *Les Temps Modernes* (253 bis), 1967, p. 372.

2. Lazarus Margulies, *The Right of the Jewish People to Palestine according to the Bible. Statement Presented to the Anglo-American Committee of Enquiry on Behalf of Italian Jewry* f.l., f. ed., 1946.

3. W.D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism,* Berkeley – Los Angeles – Londra, University of California Press, 1982.

4. „Este cam exagerat să susținem că Sionul este tema centrală a Bibliei" (Abraham A. Halkin, „Zion in Biblical Literature", în id. (edit.), *Zion in Jewish Litterature*, reeditare, Lanham – Londra, University of America Press, 1988, p. 18).

5. *Facerea* 1, 1; 9–10; 12; 24; 28.

6. *Facerea* 2, 5; 7; 9, 15; 23.

7. Să se compare *Facerea* 1, 11 cu *Facerea* 4, 25. Cele două semnificații sunt asociate în Oseea 2, 25: „Și-mi voi semăna pe Israil pe pământ [sau în țară]" și mă voi milostivi spre Ilo-Ruhama *(ou zerra, tiha li ba arets)* – un verset evocând reinstalarea lui Israel pe pământul său.

8. Să se compare *Iov* 1, 21: „Gol ieșit-am din din pântecele mamei mele și gol mă voi întoarce în pământ!" Cf. Menahem Stein, „Pământul mamă în literatura ebraică antică", *Tarbiz*, 9 (2), ian. 1938, p. 257–277 (în ebraică).

9. *Facerea* 3, 17–19; 23.

10. Zali Gurevitch și Gideon Arava, „La fața locului (antropologie israeliană)", *Alpayim* (4), 1991, p. 14 (în ebraică).

11. *Facerea* 4, 10–12.

12. *Facerea* 6, 7; *Facerea* 11, 8; *Facerea* 4, 16; 11, 2. Seth Kunin, „Judaism", în Jean Holm și John Bowker (edit.), *Sacred Place*, Londra-New York, Pinter Publishers, 1991, p. 114–148.

13. *Facerea* 12, 1.

14. *Facerea* 12, 5–7.

15. Harry M. Orlinsky, „The Biblical Concept of the Land of Israel: Cornerstone of the Covenant between God and Israel", în Lawrence A. Hoffman (edit.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986, p. 27–64.

16. *Facerea* 21, 20–21 și 36, 6.

17. *Facerea* 26, 2–5; 35, 11–12.

18. *Facerea* 13, 17.

19. *Facerea* 23; *Facerea* 33, 19–20; *Iosua* 24, 32; II *Samuel* 24, 15–25; II *Cronici* 3, 1.

20. Gideon Biger, „The Names and Boundaries of Eretz-Israel (Palestine) as Reflections of Stages in its History" în Ruth Kark (ed.), *The Land that Became Israel. Studies in Historical Geography,* New Haven – Londra – Ierusalim, Yale University Press/The Magnes Press, 1989, p. 4.

21. *Facerea* 15,18.

22. *Facerea* 14 și 34.

23. *Facerea* 24.

24. *Facerea* 26, 34–35; 28, 1–9.

25. *Facerea* 10, 5.

26. *Facerea* 10, 19 și 30.

27. *Facerea* 18, 16–33.

28. *Facerea* 15, 13–16.

29. *Facerea* 28, 16–17.

30. *Deuteronomul* 32, 52 și 34, 4; *Numerii* 14, 28–32.

31. *Ieșirea* 16, 3; *Numerii* 11, 5.

32. *Numerii* 13, 33.

33. *Ieșirea* 3, 5. Formula ebraică este „admat kodeș", lit. „pământ de sfințenie".

34. *Ieșirea*, 19, 22 și 23.

35. *Ieremia* 2, 2; *Iezechiel* 20, 33–38.

36. *Iosua* 24, 2.

37. *Deuteronomul* 26, 5.

38. I *Samuel*, 13, 19.

39. *Facerea* 13, 15; II *Samuel* 7, 13, 15–16.

40. Moshe Veinfeld „A moșteni pământul – drept și datorie. Concepția făgăduinței în izvoarele din perioada Primului și a celui de-al Doilea Templu", *Zion*, 49 (2), 1984, p. 115–137 (în ebraică).

41. Și deci chiar la *Ieșirea* 12,2: „Luna aceasta (cea a Paștelui n.a.) să vă fie întâia între lunile anului."

42. *Psalmi* 24, 1–2; *Deuteronomul* 32, 8, *Deuteronomul* 2, 5, 9 și 19.

43. *Iosua* 24, 13.

44. *Iosua* 11, 20.

45. *Leviticul* 26, 42.

46. *Deuteronomul* 28, 62.

47. Leviticul 26, 42.

48. *Leviticul* 25, 23.

49. Cu privire la toate aceste indicații, vezi: *Leviticul* 25, 2–17 (anul sabatic și jubileul); *Leviticul* 19, 23–25 (recolta de fructe); *Deuteronomul* 26, 1–10 (trufandale); *Numerii* 18, 15–18 (primii masculi născuți dintre vite); *Numerii* 18, 11 (*teruma*, „daruri ridicate"); *Numerii* 18, 24 (prima zeciuială); *Numerii* 15, 17–20 (*hala*, partea de aluat rezervată preoților); etc.

50. *Iosua* 23, 13; *Iosua* 13, 1–7; *Judecători*, 2, 22.

51. Comparați *Facerea* 15, 18–21, *Ieșirea* 23, 31 și *Deuteronomul* 1, 7.

52. *Iezechiel* 47, 13.-23.

53. *Deuteronomul* 3, 23–28. Vezi și *Deuteronomul* 4, 21 și 12, 9–10.

55. *Iosua* 1, 14–15.

56. *Iosua* 22, 19; Yosi Nineve, „Hotarele pământului lui Israel în Biblie", Adam Doron (edit.), *Statul Israel și pământul lui Israel*, f. l., Beit Berl, 1988, p. 39–64 (în ebraică).

57. III *Regi* 11, 31.

58. *Ieremia* 35.

59. *Ieşirea* 3, 8; *Numerii* 13, 23; *Deuteronomul* 8, 8–9.

60. III *Regi* 4, 20.

61. *Sofonia* 1, 13; *Ieremia* 4, 26–27; *Amos* 9, 13; *Ioil* 4, 18.

62. B. Dinaburg, „Imaginea Sionului şi a Ierusalimului în conştiinţa istorică a lui Israel", *Zion*, n. s., 16 (1–2), 1951 -1952, p. 1–17 (în ebraică).

63. F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East*, New York-Londra, New York University Press, 1986, p. 6–7.

64 II *Regi*, 7, 5–6.

65 III *Regi* 8, 27.

66 III *Regi* 18.

67 IV *Regi* 18.

68 II *Cronici* 36, 21; *Ieremia* 17, 21–27; *Is* 38, 13–14; *Neemia* 13, 17–18. Ideea va fi reluată şi dezvoltată de tradiţia rabinică ulterioară conform căreia i-ar fi de ajuns lui Israel să respecte două sabaturi după regulă, pentru a fi imediat eliberat (*Talmudul din Babilon, Şabat* 118 b).

69. *Leviticul* 18.

70. *Ieşirea* 34, 15–16.

71. *Esdra* 9 şi 10; *Neemia* 13, 23–30.

72. *Ieşirea* 20, 12; *Deuteronomul* 25, 15.

73. *Ieremia* 7, 7. Vezi şi *Ieremia* 22, 3–5.

74. *Isaia* 2, 2–4; 56, 7.

Pământul sfânt

1. *Mişna, Taanit* 4, 6.

2. *Talmudul din Babilon, Yoma* 10 a.

3. Shlomo Fisher, „Empire, conscience identitaire juive et relations internationales des Juifs à l'époque du Second Temple", în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992–1993, vol. III, p. 407–432.

4. Betsy Halpern Amaru, „Land Theology in Philo and Josephus", în L. A. Hoffman (edit.), *The Land of Israel, op. cit.*, p. 65–93 şi Shalom Rosenberg, „The Link to the Land of Israel în Jewish Thought: A Clash of Perspectives", *ibid.*, p. 140–169.

5. *Ieremia* 25, 11–13 și 29, 10.

6. *Ezdra* 4, 1 și 4 și 9,2; IV *Regi* 17, 29 și *Ezdra* 4, 2.

7. Betsalel Porten, „Întoarcerea din Babilon. Viziune și realitate", *Cathedra* (4), iulie 1977, p. 4–12 (în ebraică) și Efrayim Stern, „Statul Iudeea. Viziune și realitate", *ibid.*, p. 13–24 (în ebraică).

8. I *Macabei* 3, 43. Sublinierea ne aparține.

9. Peter Schäfer, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité*, trad. din germană de P. Schulte, Paris, Cerf, 1989, p. 133–137.

10. Mireille Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris, Cerf, 1990, p. 180–181.

11. M. Veinfeld, „A moșteni pământul", *op. cit.*

12. Richard S. Sarason, „The Significance of the Land of Israel in the Mishnah", în L. A. Hoffman (edit.), *The Land of Israel, op. cit.*, p. 109–136 și articolul „Pământul lui Israel" în *Encyclopedie talmudique* 2: 199–235 (în ebraică).

13. *Judecători* 1, 27.

14. Pinhas Lederman, „Pământul lui Israel și statul Israel în gândirea mișcărilor religioase. – Trecutul și prezentul", în A. Doron (edit.) *Statul lui Israël, op. cit.*, p. 283–285.

15. *Deuteronomul* 30, 5; *Neemia* 1, 9.

16. *Zaharia* 2, 16; „Și va lua Domnul ca moștenirea Sa pe Iuda în *Țara cea sfântă* și va alege încă o dată Ierusalimul".

17. *Iezechiel* 5, 56; 38, 12 (Septanta e cea care traduce ebraicul *tabur*, de etimologie incertă, prin grecescul *omfalos*, „buric"); *Talmudul din Babilon, Sanhedrin* 37 a.

18. *Mișna, Kelim* 1, 6–9.

19. *Talmudul din Babilon, Kidușin* 69 a.

20. Yom Tov Levinski, „Cum a fost stabilit amplasamentul Templului?", *Yeda-Am*, 13 (33–34), 1968, p. 24–40 (în ebraică).

21. Ephraim E. Urbach, „Center and Periphery in Jewish Historic Consciousness: Contemporany Implications", în Moshe Davis (edit.), *World Jewry and the State of Israel*, New York, Arno Press, 1977, p. 217–235.

22. *Mișna, Menahot* 13, 10.

23. S. Safrai și M. Stern (edit.), *The Jewish People in the First Century*, vol. 1, Assen, Van Gorcum & Comp. B. V. 1974, cap. 4, „Relations between the Diaspora and the Land of Israel", p. 184–215;

Jackie Feldman, „Le Second Temple comme institution économique, sociale et politique", în S. Trigano (edit.), *La Société juive, op. cit.*, vol. II, p. 155–179.

24. Jackie Feldman, „Les pèlerinages au Second Temple" în S. Trigano (edit.), la *Société juive, op. cit.*, vol. IV, p. 161–178.

25. Vezi *Deuteronomul* 11, 13–15 și *Avot de-Rabi Natan A*, 4.

26. *Mișna, Avot* 1, 2.

27. În ebraică *„mikdaș meat"*. Vezi *Ezechiel* 11, 16 și *Talmudul din Babilon*, Megila 29 a.

28. *Avot de-Rabi Natan A*, 4.

29. Gerson D. Cohen, „Zion in Rabbinic Literature", în A. H. Halkin (edit.), *Zion în Jewish Literature, op. cit.*, p. 56.

30. *Mișna, Hala* 4, 7–8.

31 Isadore Twersky, „Pământul lui Israel și exilul în învățătura lui Maimonide", în Moshe Hallamish și Aviezer Ravitsky (edit.), *Pământul lui Israel în gândirea evreiască medievală*, Ierusalim, Yad Yitshak Ben-Zvi 1991, p. 90–122 (în ebraică).

32. *Talmudul din Babilon*, *Yebamot* 63 a.

33. *Talmudul din Ierusalim, Moed Katan* 3, 1; *Avot de-Rabi Natan A*, 30.

34. *Talmudul din Babilon*, *Sota* 14 a, Charles Primus, „The Borders of Judaism: the Land of Israel în Early Rabbinic Judaism", în L.A. Hoffman (edit.), *The Land of Israel, op. cit.*, p. 97–108.

35. II *Baruh* 85, 3.

36. *Sifrei, Ekev*, 43. Vezi în legătură cu aceasta Aviezer Ravitsky, „«Instalează-ți stâlpi indicatori» spre Sion; istoria unei idei", în M. Hallamish și A. Ravitsky (edit.), *Pământul lui Israel, op. cit*, p. 1–39.

37. Am încercat să traducem în franceză jocul de cuvinte din original. „Signal" (semnal n. trad.) redă ebraicul *țiun*. „A se semnala prin" adică „a excela în" redă expresia *[lihiot] mețuian*.

38. *Mișna, Hala* 2, 1.

39. A se compara *Facerea* 15, 19–21 și *Deuteronomul* 7, 1.

40. *Numerii* 34, 1–15.

41. *Mișna, Ghitin* 1, 1–3.

42. Marvin Fox, „The Holiness of the Holy Land", în Jonathan Sacks (edit.), *Tradition and Transition: Essays Presented to Chief Rabbi Sir*

Emmanuel Jacobovits to Celebrate Twenty Years in Office, f. l. Jews' College Publication, 1986, p. 155–170.

43. *Facerea Raba* 68, 9.

44. *Deuteronomul* 11, 10, *Ieremia* 12, 7.

45. *Talmudul din Babilon, Ghitin* 56 b.

46. *Leviticul Raba* 13, 2.

47. *Mișna Tora, Terumot* 1, 26.

48. B. M. Levin, „Des vestiges de la *Geniza*", *Tarbiz* 2 (4), 1931, p. 396. Textul ebraic original speculează cu privire la termenii *Țion* (Sion) și *(lihiot) mețuian* („a se semnala", „a excela").

49. Yeshayahu Gafni, „Transferul corpului în vederea unei înhumări în Țara sfântă. Începuturile și evoluția obiceiului", *Cathedra* (4), iulie 1977, p. 113–120 (în ebraică).

Pământul visat

1. I. Twersky, „Pământul lui Israel", *op. cit.*

2. Jean-Christophe Attias, *Isaac Abravanel, la mémoire et l'espérance*, Paris, Cerf, 1992.

3. Shmuel Ettinger, „Le peuple juif et Eretz Israël", *Les Temps Modernes* (253 *bis*), 1967, p. 394.

4. G. D. Cohen, „Zion in Rabbinic Literature", *op. cit.*

5. Abraham Melamed, „Pământul lui Israel și teoria climatelor în gândirea evreiască", în M. Hallamish și A. Ravitsky (edit.), *Pământul lui Israel, op. cit.*, p. 52–78 (în ebraică).

6. Warren Zev Harvey, „R. Hasdai Crescas despre caracterul unic al pământului lui Israel", *ibid.*, p. 151–165 (în ebraică).

7. *Kuzari* 4, 17. Expresia „Dumnezeul acelei țări" apare în IV *Regi* 17, 26.

8. *Facerea* 35, 2.

9. Dov Schwartz, „Pământ, loc, stea. Statutul pământului lui Israel în gândirea școlii neoplatoniciene din secolul al XIV-lea", în M. Hallamish și A. Ravitsky (edit.), *Pământul lui Israel, op. cit.*, p. 138–150 (în ebraică).

10. *Tanhuma, Ree* 8. Berakha Zak, „Pământul și pământul lui Israel în Zohar", *Mehkerei Yerușalaim be-majșevet Israel* (8), 1988–1989, p. 239–253 (în ebraică).

11. *Kuzari* 2, 13–14.

12. *Talmudul din Babilon*, *Ioma* 10 a.

13. Aryeh Carmell, „The Mitzvah of Living in Eretz Yisrael: an Halakhic Survey", în H. Chaim Schimmel & Aryeh Carmell (edit.), *Encounter. Essays on Torah and Modern Life*, Ierusalim – New York, Feldheim Publishers, 1989, p. 299.

14. Berakha Zak, „Pământul lui Israel în doctrina lui R. Moise Cordovero", în M. Hallamish și A. Ravitsky (edit.), *Pământul lui Israel, op. cit.*, p. 320–341 (în ebraică).

15. Iuda Halevi, *Kuzari* 2, 14.

16. Conform unei expresii din *Zohar*. M. Hallamish, „Caracterizări ale pământului lui Israel în literatura cabalistică", în M. Hallamish și A. Rovitsky (edit.), *Pământul lui Israel, op. cit.*, p. 216.

17. *Kuzari* 2, 14. Sublinierea ne aparține. Vezi și 2, 36.

18. Așa susține cabalistul Abraham Azulai (c. 1570–1643): S. Rosenberg, „The Link", *op. cit.*

19. M. Stein, „Pământul mamă", *op. cit.*

20. *Mișna, Ioma* 5, 2.

21. *Talmudul din Babilon, Sanhedrin* 38 a-b; *Targum Ierușalmi* referitor la *Facerea* 2, 7. Y.T. Levinski, „Cum a fost stabilit amplasamentul Templului?", *op. cit.*, și Haim Shwartzbaum, „Sursele legendei referitoare la alegerea unui loc potrivit pentru ridicarea Templului din Ierusalim", *Yeda-Am* 13 (33–34), 1968, p. 41–45 (în ebraică).

22. Moise Maimonide, *Mișne Tora, Beit Ha-Behira* 2, 2 și *Targum Ionatan* cu privire la *Ieșirea* 19, 4.

23. Comentariu referitor la *Leviticul* 26, 16.

24. *Amos* 7, 17; *Osea* 9, 3; *Ezechiel*, 26, 16.

25. Eleazar Azikri (1533–1600) citat de Yeshaya Halevi Horowitz (1565?–1630) (M. Hallamish, „Caracterizări", *op. cit.*, p. 220).

26. Arthur Green, „The Zaddig as Axis Mundi in Later Judaism", *JAAR* (45), 1977, p. 327–347.

27. *Zohar* 1, 84 b.

28. Moshe Idel, *„Erets Yisrael* în gândirea evreiască", în S. Trigano (edit.), *La Société juive*, *op. cit.*, vol. IV, p. 77–105; id. „Ierusalimul în gândirea evreiască din secolul al XIII-lea", în Yehoshua Prawer & Haggai Ben-Shammai (edit.), *Cartea de la Ierusalim. Perioada cruciată și*

ayubidă 1099–1250, Ierusalim, Yad Yitshak Ben-Zvi, 1990–1991, p. 264–286 (în ebraică).

29. În funcție de modul în care va fi scris cuvântul Ierusalim: fără i (iruṣlm) sau cu i (iruṣlim).

30. M. Idel *„Erets Yisrael"*, *op. cit.*, p. 103.

31. Chaim Z. Dimitrovsky, „Zion in Medieval Literature – I. Poetry", în A. S. Halkin (edit.), *Zion in Jewish Literature, op. cit.*, p. 65–82.

32. Ezra Spicehandler, „The Attitude towards the Land of Israel in Spanish Hebrew Poetry" în Moshe Sheron (edit.), *The Holy Land in History and Thought*, Leuda, E. J. Brill, 1988, p. 117–139.

33. Efrayim Hazan, „Prezența pământului lui Israel în poezia liturgică și profană a evreilor din Africa de Nord", *Cathedra* (34), ianuarie 1985, p. 39–54.

34. M. Idel, *„Erets Yisrael"*, *op. cit.* p. 87–88.

35. Conform unei interpretări omiletice a *Facerii* 28, 10–19.

36. Citat de A. Green, „The Zaddiq", *op. cit.*

37. Dan Miron, „The Literary Image of the Shtetl", *op. cit.*

38. R. Patai, „Earth Eating", în id., *On Jewish Folclore*, Detroit Wanjne State University Press, 1983, p. 174–194.

39. Vezi Avraham Yaari, *Călătorii în țara lui Israel ale unor pelerini evrei din Evul Mediu, la începutul întoarcerii la Sion*, reeditare, Tel-Aviv, Modan, 1996 (în ebraică).

40. Cu privire la metamorfozele acestui mit în literatura idiș și ebraică de azi, vezi Shmuel Verses, „Legendele referitoare la cele zece triburi și la Sambation și aclimatizarea lor la literatura noastră modernă", *Mehkerei Ierușalaim be-folklor iehudi* (7), 1985–1986, p. 38–66 (în ebraică).

Pământul exilat

1. *Talmudul din Babilon, Bava Batra* 60 b.

2. Ca să reluăm formula unui presionist celebru, Moses Hess, *Rome et Jérusalem. Ierusalimul*, tradusă din germană de A.-M. Boyer-Mathia, Paris, Albin Michel, 1981, p. 86. Hess amintește cu emoție și de ziua în care bunicul lui i-a arătat măsline și curmale exclamând „cu înflăcărare: «Fructele astea cresc în țara lui Israel»" (p. 85).

3. Lawrence A. Hoffman, „Introduction: Land of Blessing and «Blessing of the Land», în id., *The Land of Israel, op. cit.*, p. 1–23.

4. Joseph Guttmann, „Return in Mercy to Zion: a Messianic Dream in Jewish Art", *ibid.*, p. 234–260.

5. K. Seth, „Judaism", *op. cit.*

6. *Cântarea Raba* 7, 10; *Talmudul din Babilon, Meghila* 29 a.

7. Yom-Tov Levinsky, „Ierusalimurile din diaspora", *Yeda-Am*, 14 (35–36), p. 49–50 (în ebraică).

8. *Talmudul din Babilon, Bava Batra* 60 b.

9. I. Twersky, „Pământul lui Israel", *op. cit.*

10. Yoel Bin-Nun, „The Obligation of Aliyah and the Prohibition of Leaving Israel in the Contemporany Era, according to the Opinion of Ramban (Maimonides)", în Chaim I. Waxman (edit.), *Israel as a Religious Reality*, Northvale, N. J. – Londra, Jason Aronson Inc., 1994, p. 75–104; P. J. Lederman, „Pământul lui Israel și statul Israel în gândirea mișcărilor religioase", *op. cit.*

11. *Mișne Tora, Melahim* 5, 9.

12. Id., 5, 12.

13. *Talmudul din Babilon, Ketubot* 110 b.

14. *Talmudul din Babilon, Ketubot* 110 a. În schimb o femeie care dorește să plece în Israel are dreptul să ceară divorțul de soțul ei, dacă acesta refuză, precum și o indemnizație prevăzută în contractul ei de căsătorie.

15. Marc Saperstein, „The Land of Israel în Pre-Modern Jewish Thought: a History of Two Rabbinic Statements", în L. A. Lawrence (edit.), *The Land of Israel, op. cit.*, p. 188–209.

16. Shalom Bar Asher, „The Jews of North Africa and the Land of Israel in the Eighteenth and Nineteenth Centuries: the Reversal in Attitude toward Aliyah (Immigration to the Land) from 1770 to 1860", *ibid.*, p. 297–315.

17. *Talmudul din Babilon*, Ketubot 110 b.

18. Comentarii la *Facerea* 17, 8 și *Leviticul* 25, 38.

19. Hershel Schacter, „The Mitzvah of Yishuv Eretz Yisrael", în Shubert Spero și Yizchak Pessin (edit.), *Religious Zionism after 40 Years of Statehood*, Ierusalim, Mesilot & The World Zionist Organization, 1989, p. 292–310; A. Carmell, „The Mitzvah", *op. cit.*

20. A. Ravitsky, „Instalează-ți", *op. cit.*

21. Yaakov Levinger, „Specificitatea poporului lui Israel, a pământului și a limbii lui după Maimonide", *Milet* (2), 1983–1984, p. 289–297 (în ebraică).

22. *Mișne Tora, Melahim* 5, 7–8.

23. Yitzhak F. Baer, *Galut*, trad. de R. Warshow, reeditare, Lanham Londra, University Press of America, 1988, p. 14–15.

24. *Talmudul din Babilon, Meghila* 29 a.

25. Citat de M. Idel, *„Erets Yisrael"*, *op. cit.*, p. 99. Vezi și Shalom Rosenberg, „Exilul și pământul lui Israel în gândirea evreiască din secolul al XVI-lea", în M. Hallamish și A. Ravitsky (edit.), *Pământul lui Israel, op. cit.*, p. 166–192 (în ebraică) și Jean-Christophe Attias, „Du judaisme comme pensée de la dispersion", *Les Nouveaux Cahiers* (129), toamna 1997, p. 5–12. Cu privire la modul fundamental deteritorializat și spiritualizat în care hasidismul lui Gur concepe misiunea lui Israel în exil, vezi Yoram Yaakovson, „Exil și răscumpărare în hasidismul lui Gur", *Daat* (2–3), 1978, p. 175–215 (în ebraică).

26. Moshe Czil, *„Alia* și pelerinaj în prima perioadă a ocupației musulmane (634–1099)", *Cathedra* (8), iulie 1978, p. 124–132 (în ebraică).

27. E. Spicehandler, „The Attitude", *op. cit.*

28. Yosef Salmon, „Emigrațiile tradiționale spre Palestina (1740–1880)", în S. Trigano (edit.), *La Société juive, op. cit.*, vol. IV, p. 123–138.

29. Raya Haran, „Ce i-a împins pe discipolii *Maghidului* să meargă în țara lui Israel?", *Cathedra* (76), iulie 1995, p. 77–95 (în ebraică).

30. Yaakov Hasdai, „Începuturile coloniei hasidice și *mitnaged* în țara lui Israel. Despre *alia ca* poruncă și despre *alia* ca misiune", *Shalem* (9), 1983–1984, p. 231–269 (în ebraică).

31. Aviezer Ravitsky, „The Impact of Three Oats in Jewish History", în id., *Messianism, Zionism and Jewish Religions Radicalism*, trad. din ebraică de M. Swisky și J. Chipman, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1996, p. 217.

32. A. Ravitsky, *Messianism, op. cit.*, p. 46.

33. Yehuda Liebes, „Mesianismul sabateean", *Pe'amim* (40), 1989, p. 4–20 (în ebraică).

34. De exemplu, *Talmudul din Babilon, Ketubot* 111 a.

35. Gérard Nahon, *La Terre sainte au temps des kabbalistes*, Paris, Albin Michel, 1997.

36. *Ibid.*, p. 9.

37. F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca, op. cit.*, p. 15–16.

38. Israel Bartal, *Exilul în țară*, Ierusalim, Ha-sifria ha-tsionit, 1994, Introducere (în ebraică).

39. Yisrael Heilperin, *Evrei și iudaism în Europa Orientală*, Ierusalim, Magnes, 1868–1969, p. 63 (în ebraică).

40. Y. Hasdai, „Începuturile coloniei hasidice", *op. cit.*

41. *„Mara de-ar'a de Yisrael"* în aramaică, *„nesi ereț Yisrael"*, în ebraică.

42. Israel Bartal, „Emisarii Țării lui Israel: între realitatea unei legături și abstarcțiunea unei viziuni" în S. Trigano, *La Société juive, op. cit.*, vol. IV, p. 107–121.

43. A. Yaari, *Călătorii*, op. cit.; Elhanan Reiner, *Pelerini și pelerinaje în țara lui Israel 1099–1517*, teză de doctorat, Universitatea ebraică din Ierusalim, 1988 (în ebraică); Jean Baumgarten, „Images du monde séfarade dans les récits de voyages vers la Terre sainte en langue yiddish (XVII^{e}-XVIII^{e} siècle), în Esther Benbassa (edit.), *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*, Paris, Publisud, 1996, p. 223–237.

44. Nahum N. Glatzer, „Medieval Literature: II. Prose Works", în A. S. Halkin (edit.), *Zion in Jewish Literature, op. cit.*, p. 83–100.

45. S. Z. Kahan, „Relatările de pelerinaje la mormintele de sfinți și la locurile sfinte pe pământul lui Israel", *Yeda-Am*, 22 (50–51), p. 112–116 și 23 (53–54), p. 36–49 (în ebraică).

46. Și unde, conform Legii, trebuie recitată o binecuvântare specială.

47. *Facerea Raba* 96, 5.

48. Mark Verman, „*Aliyah* and *Yeridah*: the Journeys of the Besht and R. Nachman to Israel", în David R. Blumenthal (edit.), *Approaches to Judaism in Medieval Times* (3) Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1988, p. 159–171.

49. S. Klein, *Istoria studierii țării lui Israel în literatura ebraică generală*, Ierusalim, Mosad Bialik, 1936–1937 (în ebraică).

50. Hayim Goren, „Cunoașterea țării lui Israel în secolul al XVIII-lea: *Sefer yedei Moșe* de R. Moșe Ierușalmi", *Cathedra* (34), ianuarie 1985, p. 75–96 (în ebraică).

51. Chone Shmeruk și Israel Bartal, „*Telaot Moșe*: prima carte de geografie în idiș și descrierea țării lui Israel de către Moșe bar Abraham Prozelitul", *Cathedra* (40) iulie 1986, p. 121–137 (în ebraică).

52. Shmuel Iosef Agnon, „Povestea caprei", în id., *Unii și alții*, Ierusalim – Tel-Aviv, Shocken, 1978, p. 373–375 (în ebraică).

Pământul regăsit

1. Arnold M. Eisen, „Off Center: the Concept of the Land of Israel in Modern Jewish Thought" în L. A. Hoffman (edit.), *The Land of Israel, op. cit.*, 1986, p. 263–296.

2. *Traité théologico-politique*, sfârșitul capit. 3.

3. Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1988.

4. Heinrich Grätz, *La Construction de l'histoire juive*, trad. din germană de M.-R. Hayoun, Paris, Cerf, 1992, p. 47.

5. Ezra Mendelsohn, *On Modern Jewish Politics*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 6 și *pasim* pentru restul ideilor și conceptelor preluate din lucrarea citată în continuarea acestui capitol.

6. Citat de Catherine Fhima, „Les écrivains juifs français et le Sionisme (1897–1930)", *Archives juives*, 30 (2), sem. 2, 1997, p. 53.

7. Hillel Bavli, „Zion in Modern Literature: I. Hebrew Poetry", în A. S. Halkin (edit.), *Zion in Jewish Literature, op. cit.*, p. 101-120

8. Glenda Abramson, „«Here» and «there» in modern Hebrew Poetry", în M. Sheron (edit.), *The Holy Land in History and Thought, op. cit.*, p. 141–149.

9. Ben Halpern, „Zion in Modern Literature. II. Hebrew Prose", în A. S. Halkin (edit.), *Zion in Jewish Literature, op. cit.*, p. 121–135.

10. Yaakov Ariel, *On Behalf of Israel. American Fundamentalist Attitudes toward Jews, Judaism and Zionism*, Brooklyn – New York, Carlson, 1991.

11. Steven Epperson, *Mormons and Jews*, Salt Lake City, Signature Books, 1992.

12. Allan Arkush, „Relativizing Nationalism: the Role of Klesmer in George Eliot's *Daniel Deronda*", *Jewish Social Studies*, 3 (3), 1997, p. 61–73.

13. Catherine Nicault, „Missionnaires, diplomates et savants en Terre Sainte", *L'Histoire* (212), iul.- aug. 1997, p. 56–59.

14. Shmuel Almog, „People and Land in Modern Jewish Nationalism", în Jehuda Reinharz și Anita Shapira (edit.), *Essential Papers on Zionism*, New York – Londra, New York University Press, 1996, p. 46–62.

15. Yehoshua Ben-Arieh, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Ierusalim – Detroit, Magnes Press/Wayne State University Press, 1979; id., „Perceptions and Images of the Holy Land", în Ruth Kark (edit.), *The Land that Became Israel. Studies in Historical Geography*, New Haven – Londra – Ierusalim, Yale University Press/Magnes Press, 1989, p. 37–53.

16. Israel Bartal, „«Old Yishuv» and «New Yishuv»: Image and Reality", *The Jerusalem Cathedra*, 1981, p. 215–231.

17. Shmuel Ettinger și Israel Bartal, „The First *Aliyah*: Ideological Roots and Practical Accomplishments", în J. Reinharz și A. Shapira (edit.), *Essential Papers on Zionism, op. cit.*, p. 63–93.

18. Israel Bartal, „Moses Montefiore și pământul lui Israel", în id., *Exilul în țară, op. cit.*, p. 209–218.

19. Walter Lehn în colaborare cu Uri Davis, *The Jewish National Fund*, Londra – New York, Kegan Paul International, 1988.

20. Jacob Katz, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia – New York – Ierusalim, JPS, 1986.

21. Georges Weill, „Charles Netter ou les Oranges de Jaffa", *Les Nouveaux Cahiers* (21), vara 1970, p. 2–36.

22. Yoram Mayorek, „Between East and West: Edmond de Rothschild and Palestine", în Georg Heuberger (edit.), *The Rothschilds. Essays on the History of a European Family*, Sigmaringen, Boydele & Brewer, 1994, p. 129–145.

23. Shlomo Avineri, *Histoire de la pensée sioniste*, trad. din engleză de E. Spatz, Paris, Lattès, 1982.

24. Esther Benbassa, „Les relais nationaliste juifs dans les Balkans au XIX^{e} siècle", în id. (edit.), *Transmission et passage en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, p. 403–434.

25. Yigal Elam, „Gush Emunium. A False Messianism", *The Jewish Quarterly* (1), toamna 1976, p. 60–69.

26. Jean-Marie Delmaire, *De Hibbat-Zion au sionisme politique*, Lille, ANRT, 1990, vol. 1.

27. S. Addler-Rudel, „Moritz Baron Hirsch. Profile of a Great Philantropist", *Leo Baeck Year Book* (8), 1963, p. 29–69.

28. Joseph H. Udelson, *Dreamer of the Ghetto. The Life and Works of Israel Zangwill*, Tuscalloosa – Londra, The University of Alabama Press, 1990.

29. Zeev Sternhell, *Aux origines d'Israël*, Paris, Fayard, 1996.

30. Alain Dieckhoff, „De Saint-Pétersbourg à Jérusalem. Les empreintes du climat intellectuel russe sur le sionisme socialiste", în E. Benbassa (edit.), *Transmission et passages, op. cit.*, p. 434–450.

31. Matityahu Mintz, „Ber Borokhov", *Studies in Zionism* (5), apr. 1982, p. 33–53.

32. George L. Mosse, „Max Nordau, le libéralisme et le «nouveau juif»", în Delphine Bechtel, Dominique Bourel și Jacques Le Rider (edit.), *Max Nordau 1849 – 1923*, Paris, Cerf, 1996, p. 11–29.

33. Jacob B. Agus, *High Priest of Rebirth. The Life, Times, and Thought of Abraham Isaac Kuk*, New York, Bloch Publishing House, 1972.

34. Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory. The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, Berkeley, Institute of International Studies-University of California, 1983.

35. Baruch Kimmerling, „Academie History Caught in the Cross-Fire: the Case of Israeli – Jewish Historiography", *History and Memory* 7 (1), primăvara-vara 1995, p. 41–65.

Pământul recreeat

1. B. Kimmerling, „Academic History", *op. cit.*

2. Eliezer Schweid, *Patria și Pământul făgăduinței*, Tel-Aviv, Am Oved, 1979 (în ebraică).

3. B. Kimmerling, *Zionism and Territory, op. cit.*

4. W. Lehn în colaborare cu U. Davis, *The Jewish National Fund, op. cit.*

5. G. Biger, „The Names and the Boundaries", *op. cit.*

6. Pentru cifrele referitoare la colonizare în acest capitol, vezi B. Kimmerling, *Zionism and Territory, op. cit.*, p. 17–19.

7. Aharon Kellerman, *Society and Settlement. Jewish Land in Israel in the Twentieth Century*, Albany, SUNY Press, 1993.

8. Samuel Pohoryles, „Agricultural Tansformation in Israel", *The Jerusalem Quarterly* (33), toamna 1984, p. 95–101.

9. Erik Cohen, „The City in Zionist Ideology", *The Jerusalem Quarterly* (4), p. 126–144.

10. Yehoshua Kaniel, „The Terms «Old Yishuv» and «New Yishuv»: Problems of Definition", *The Jerusalem Cathedra*, 1981, p. 232–245.

11. Israel Bartal, *Exilul în țară, op. cit.*

12. S. Ettinger et I. Bartal, „The First *Aliyah*", *op. cit.*

13. Y. Zerubavel, *Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition,* Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1995.

14. Anita Shapira, „The Origins of «Jewish Labor» Ideology", *Studies in Zionism* (5), apr. 1982, p. 93–113.

15. Gershon Shaked, „Shall All Hopes Be Fulfilled? Genre and Anti-Genre in the Hebrew Literature of Palestine", în J. Reinharz et A. Shapira (edit.), *Essential Papers on Zionism, op. cit.*, p. 763–789.

16. Margalit Shilo, „The Women 's Farm at Kinneret, 1911–1917. A Solution to the Problem of the Working Woman in the Second *Aliya*", în Deborah S. Bernstein (edit.), *Pioneers and Homemakers. Jewish Women in Pre-State Israel*, Albany, SUNY Press, 1992, p. 119–143.

17. Yael Zerubavel, „The Forest as a National Icon: Literature, Politics and the Archeology of Memory", *Israel Studies*, 1 (1), primăvara 1996, p. 60–99.

18. *Ibid.*, p. 97, n. 61.

19. Z. Gurevitch și G. Aran, „La fața locului", *op. cit.*

20. Zeev Tzahor, „Ben Gurion's Mythopoetics", în Robert Wistrich et David Ohana (edit.), *The Shaping of Israel*, Londra, Frank Cass, 1995, p. 61–84.

21. Yossi Katz, „Document: ebraizarea denumirilor de locuri și de situri în Neghev, în anii 1949–1950", *Iyunim bi-tekumat Israel* (5), 1995, p. 615–619 (în ebraică).

22. Itamar Even-Zohar, „The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine, 1882–1948", în J. Reinharz și A. Shapira (edit.), *Essential Papers on Zionism, op. cit.*, p. 727–744.

23. S. Almog, „People and Land", *op. cit.*

24. Yaffa Berlovitz, „Literature by Women of the First *Aliyah*: the Aspiration for Women's Renaissance in Eretz Israel", în D. S. Berstein (edit.), *Pioneers and Homemakers, op. cit*, p. 49–73.

25. J.-M. Delmaire, *De Hibbat-Zion au sionisme politique, op. cit.*, vol. 1.

26. Nurit Gertz, „Social Myths in Literary and Political Texts", *Poetics Today*, 7 (4), 1986, p. 621–639.

27. Glenda Abramson, „Israeli Literature as an Emerging National Literature", în Ilan S. Troen și Noah Lucas (edit), *Israel. The First Decade of Independence*, Albany, SUNY Press, 1995, p. 331–353.

28. Nurit Gertz, „The Canaanites: Ideology vs Literature", *The Jerusalem Quarterly* (48), toamna 1988, p. 46–62; Ya'acov Shavit, *The New Hebrew Nation: a Study in Israeli Heresy and Fantasy*, Londra, Frank Cass, 1987.

29. Dan Miron, „Cântece despre un pământ nevăzut și necunoscut. Locul lui Naomi Shemer în viața noastră", *Igeret* (1), 1984, p. 173–206 (în ebraică).

30. Orit Ben-David, „*Tiyul* (Hike) as an Act of Consecration of Space", în Eyal Ben-Ari și Yoram Bilu (edit.), *Grasping Land. Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, Albany, SUNY Press, 1997, p. 129–145; vezi, în aceeași lucrare, și introducerea autorilor.

31. S. Klein, *Istoria studierii țării lui Israel, op. cit.*

32. Yoram Bar-Gal, *Moledet și geografie pe un secol de educație sionistă*, Tel-Aviv, Am Oved, 1993 (în ebraică).

33. Uri Ram, „Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: the Case of Ben Zion Dinur", *History and Memory, op. cit.*, p. 91–124.

34. Yaakov Shavit, „«Adevărul va ieși din pământ»" — Dezvoltarea interesului popular față de arheologie (până în anii 1930)", *Cathedra* (44), iunie 1987, p. 27–54 (în ebraică).

35. Meron Benvenisti, *Jérusalem, une histoire politique*, trad. din ebraică de K. Werchowski și N. Weill, Arles, Actes Sud, 1996.

36. Igal Bursztyn, „Faces as Idea, Faces as Object: a Cinematic History (1911–1967)", *Studies in Zionism*, 10 (2), 1989, p. 139–154, Hillel Tryster, „*The Land of Promise* (1935): a Case Study in Zionist Film Propaganda", *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 15

(2) iunie 1995, p. 187–217; Ella Shohat, *Israeli Cinema. East / West and the Politics of Representation*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1989.

37. David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1995; Shmuel Almog, *Zionism and History. The Rise of a New Jewish Consciousness*, trad. din ebraică de I. Friedman, New York – Ierusalim, St. Martin's Press/Magnes, 1987; B. Kimmerling, „Academic History", *op. cit.*; Ilan Pappe, „Critique and Agenda: the Post-Zionist Scholars in Israel", *History and Memory, op. cit.*, p. 66–90.

38. Ruth Firer, *Agenții educației sioniste*, Tel-Aviv, Sifriyat Poalim, 1985 (în ebraică), citat și în U. Ram, „Zionist Historiography", *op. cit.*

39. B. Dinaburg, „Imaginea Sionului", *op. cit.*

40. Shalom Ratzaby, „The Polemic about the «Negation of the Diaspora» in the 1930s and Its Roots", *The Journal of Israeli History*, 16 (1), 1995, p. 19–38.

41. „Pământul și exilul", *Șeifotenu*, 2 (8), 1932, p. 360 (în ebraică), citat de S. Ratzaby, *op. cit.*, p. 30.

42. Tamar Katriel, „Remaking Place. Cultural Production in Israeli Pioneer Settlement Museums", în E. Ben-Ari și Y. Bilu (edit.), *Grasping Land, op. cit.*, p. 147–175.

43. Baruch Kimmerling, „Boundaries and Frontiers of the Israeli Control System: Analytical Conclusions" în id. (edit.), *The Israeli State and Society. Boundaries and Frontiers*, Albany, SUNY Press, 1989, p. 265–284.

44. Dan Horowitz și Moshe Lissak, „The State of Israel at Forty", *Studies in Contemporary Jewry* (5), 1989, p. 3–24.

45. Yaakov Shavit, „Hebrews and Phoenicians: an Ancient Historical Image and Its Use", *Studies in Zionism*, 5 (2), 1984, p. 157–180.

46. Ruth Kark, „Historical Sites – Perceptions and Land Purchase: the Case of Modiin, 1882–1931", *Studies in Zionism*, 9 (1), 1988, p. 1–17.

Pământul imposibil

1. Erik Cohen, „The City in Zionist Ideology", *op. cit.*

2. *Ibid.*, p. 129.

3. Derek J. Penslar, *Zionism and Technocracy. The Engineering of Jewish Settlement in Palestine, 1870–1918*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

4. *Ibid.*, p. 4.

5. G. Shaked, „Shall All Hopes Be Fulfilled?", *op. cit.*

6. G. Abramson, „«Here» and «There»", *op. cit.*

7. Z. Gurevitch et G. Aran, „La fața locului", *op. cit.*

8. I. Even-Zohar, „The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine", *op. cit.*

9. Zilla Goldman, „Israel as Redemption in S. Y. Agno's *A Guest for the Night*", în M. Sheron (edit.), *The Holy Land in History and Thought, op. cit.*, p. 150–162.

10. André Levy, „To Morocco and Back. Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis" în E. Ben-Ari et Y. Bilu, *Grasping Land, op. cit.*, p. 25–46 și introducerea lucrării.

11. Miriam Veinberger, „Locul lui *Ereț Israel* în opera lui Dvora Baron", *Be-emet* (4–5), 1990–1991, p. 61–76 (în ebraică).

12. Joseph Sherman, „The Gates of Zion and the Dwellings of Jacob: Zion and Zionism in the Work of Isaac Bashevis Singer", dans M. Sheron (edit.), *The Holy Land in History and Thought, op. cit.*, p. 163–172.

13. Mikhael Keren, „Literatură și renaștere națională. Reacția lui Agnon față de statul-națiune evreiesc, după cum rezultă din *Registrul de stat*", *Iyuniin bitekumat Yisrael* (5), 1995, p. 446–454 (în ebraică).

14. Yehoshua Kohen, „Descrierile de peisaje și de așezări locuite, la scriitorul Aharon Meged", *Ereț Yisrael. Meharim biyediat ha-arets ve-atikoteiha* (22), 1990–1991, p. 95–105 (în ebraică).

15. Aviezer Ravitsky, „Exile in the Holy Land: the Dilemma of Haredi Jewry", *Studies in Contemporary Jewry* (5), 1989, p. 89–125; id., *Messianism, Zionism, op. cit.*

16. Menahem Friedmann „L'Etat d'Israël comme dilemme idéologique", *Pardès* (11), 1990, p. 15–65.

17. C. Klein, *La Démocratie d'Israël, op. cit.*

18. Y. Elam, „Gush Emounim. A. False Messianism", *op. cit.*

19. Erik Cohen, „Israel as a Post-Zionist Society", în R. Wistrich es D. Ohana (edit.), *The Shaping of Israeli Society, op. cit.*, p. 203–213.

20. Ehud Sprinzak, „Gush Emounim: the Tip of the Iceberg", *The Jewish Quarterly Review* (21), toamna 1981, p. 28–47; vezi și Alain

Dieckhoff, „Le Gouch Emounim. Esquisse d'ethnographie politique", *Pardès* (11), 1990, p. 84–110.

21. Ilan Pappe, „Critique and Agenda: the Post-Zionist Scholars in Israel", *History and Memory*, 7 (1), primăvara-vara 1995, p. 66–90.

22. Eliezer Schweid, „Beyond All That – Modernism, Zionism, Judaism", *Israel Studies*, 1 (1), primăvara 1996, p. 224–246.

23. Moshe Lissak, „«Critical» Sociology and «Establishment» Sociology in Israeli Academic Community: Ideological Struggles or Academic Discourse", *Israeli Studies*, 1 (1), primăvara 1996, p. 247–294.

24. Simha Flapan, *The Birth of Israel: Myths and Realities*, New-York, Pantheon, 1987; Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949*, Cambridge-New-York, Cambridge University Press, 1987; Avi Shlaim, *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine*, Oxford, Columbia University Press, 1988; Ilan Pappe, *Britain and the Arab-Israeli Conflict 1948–1951*, New York, St. Martin's Press, 1988.

25. U. Ram, *The Changing Agenda of Israeli Society, op. cit.*

26. Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882–1941*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

27. B. Kimmerling, „Boundaries and Frontiers", *op. cit.*

28. *Ibid.*, p. 278.

29. Anita Shapira, „Politics and Collective Memory: the Debate over the «New Historians» in Israel", *History and Memory*, 7 (1), p. 9–40.

30. B. Kimmerling, *Zionism and Territory, op. cit.*

31. *Ibid.*, 143.

32. Amnon Raz-Krakotzkin, „Exilul în suveranitate – Spre o critică a «negării exilului» în cultura israeliană", *Teoria-ou-vikoret* (4), 1993, p. 23–25 (în ebraică) și id., „Să părăsești pământul părăsit", *Davar*, 28 juin 1991 (în ebraică), citate de A. Shapira, „Politics and Collective Memory", *op. cit.*

33. Zvi Sobel, *Călătoria Pământului făgăduinței*, Tel-Aviv, Am Oved, Sifriyat Ofakim, 1990 (în ebraică). Citat din belșug de Sarit Shapira în *Routes of Wandering, Nomadism, Journeys and Transitions in Contemporary Israeli Art*, Catalog de expoziție, Ierusalim, Muzeul Israelului, iarna 1991 (în engleză și ebraică).

34. *L'Arche* (478), nov. 1997, articol de Ouri Nissan, p. 31–33.

35. Yael Zerubavel, „The «Wandering Israeli» in Contemporary Israeli Literature", *Contemporary Jewry*, 7 (1), 1986 , p. 127–140.

36. S. Shapira, „Waymarks: Local Moves", în *Routes of Wandering, op. cit.*

37. *Facerea* 12, 1.

38. *Facerea* 12, 7.

39. În *Routes of Wandering, op. cit.*, p. 246–256.

Epilog

1. Galit Hasan-Rokem, „La culture populaire juive en Israël. Dialogues et passages", în E. Benbassa, *Transmission et passages, op. cit.*, p. 137–149; Eyal Ben Ari et Yoram Bilu, „Saints' Sanctuaries in Israeli Development Towns. On a Mechanism of Urban Transformation", în id., *Grasping Land, op. cit.*, p. 61–83.

2. A. Levy, „To Morocco and Back", *op. cit.*; Y. Bilu și E. Ben-Ari, „Epilogue (Three Years Later)", în id., *Grasping Land, op. cit.*, p. 231–235.

3. Erik Cohen (în *L'Etude et l'éducation juive en France ou l'avenir d'une communauté*, Paris, Cerf, 1991) oferă un anumit număr de date prețioase asupra acestei probleme, dar care nu acoperă iudeitatea franceză în ansamblu, ca orice studiu de acest gen, cu atât mai mult cu cât cel de față a fost comandat de instanțe comunitare.

4. Theodore Solotaroff și Nessa Rapoport (edit.), *Writing Our Home: Contemporary Stories by American Jewish Writers*, New York, Schocken Books, 1992, Introducere, p. XIII-XXVI; Andrew Furman (edit), *Israel through the Jewish-American Imagination. A Survey of Jewish-American Literature on Israel 1928–1995*, Albany, SUNY Press, 1997, Introducere, p. 1–20; E. Mendelsohn, *On Modern Jewish Politics, op. cit.*

Postfață

1. *Libération*, 2 iunie 2002.

2. Charles Enderlin, *Le Rêve brisé. Histoire de l'échec du processus de paix au Proche Orient, 1995–2002*, Paris, Fayard, 2002, p. 264.

3. *Ibid.* p. 280.

4. *Ibid.* p. 282.

BIBLIOGRAFIE

Prezenta bibliografie nu oferă decât o *selecție* de titluri folositoare celui care ar dori să-și continue cercetarea. Din ea au fost eliminate în mod deliberat cele uzuale, istoriile generale ale poporului evreu, sintezele de istorie ale gândirii evreiești, marile texte și marii autori ai tradiției rabinice. Toate studiile menționate în note sunt reluate aici, cu excepția articolelor reprezentând lucrări colective referitoare în ansamblul lor la una sau alta dintre marile teme abordate în carte (în acest caz nu reproducem aici decât titlurile acestor lucrări colective). Articolele și lucrările precedate de un * sunt în limba ebraică. Titlurile sunt clasate în ordinea alfabetică a numelor autorilor, apoi, pentru același autor, în ordine cronologică.

Abitbol, Michel, *Les Deux Terres promises. Les Juifs de France et le sionisme*, 1897–1945, Paris, Oliver Orban, 1989.

Adler, Elkan Nathan (edit.), *Jewish Travellers in the Middle Ages. 19 Firsthand Accounts*, reeditare, New York, Dover Publications, 1987.

Adler-Rudel, S., „Moritz Baron Hirsch. Profile of a Great Philanthropist", *Leo Baeck Year Book* (8), 1963, p. 29–69.

* Agnon, Shmuel Yosef, „Povestea caprei", în: id., *Unii și alții*, Ierusalim-Tel-Aviv, Shocken, 1978, p. 373–375.

Agus, Jacob B., *High Priest of Rebirth, The Life, Times, and Thought of Abraham Isaac Kuk*, New-York, Bloch Publishing Company, 1972.

* Aharonson, Ran, „Le programme Netter-Rothschild: les débuts de l'activité de colonisation du baron en Palestine", *Cathedra* (44) iunie 1987, p. 55–79.

Alcalay, Ammiel, *After Jews and Arabs. Remaking Levantine Culture*, Minneapolis — Londra, University of Minnesota Press, 1993.

Almog, Shumel, *Zionism and History. The Rise of a New Jewish Consciousness*, traducere din ebraică de I. Friedman, Ierusalim — New York , Magnes St Martin's Press, 1987.

* Almog, Shmuel, „«Pământul să aparțină celor ce-l muncesc» și convertirea felahilor la iudaism" în *O națiune și istoria ei*, în *Une nation et son histoire*, partea a 2-a, Ierusalim, Zalman Shazar, 1993–1994, p. 165–175.

Aran, Gideon, *Israeli Visions and Divisions: Cultural Change and Political Conflict*, New Brunswick, N.J., Transaction, 1989.

Ariel, Yaakov, *On Behalf of Israel. American Fundamentalist Attitudes toward Jews, Judaism and Zionism, 1865–1945*, Broooklin, New-Iork, Carlson, 1991.

Arkush, Allan, „Relativizing Nationalism: the Role of Klesmer in George Eliot's *Daniel Deronda*", *Jewish Social Studies*, 3 (3), 1997, p. 61–73.

* Arni, Efrayim, *Pământul lui Israel. Istorie, politică, gestiune și dezvoltare*, Ierusalim, Keren Kayemet Le-Israel, 1979–1980.

Aronof, Myron J., „Development Towns in Israel" în Michael Curtis și Mordecai S. Cherrtoff (edit.), *Israel: Social Structure and Change*, New Brunswick, N.J., Transaction, 1973, p. 27–46.

Aronoff, Myron J., „Establishing Authority: the Memorialization of Jabotinsky and the Burial of the Bar-Kochba Bones under the Likud", în id. (edit.), *The Frailty of Authority*, New Brunswick, N.J., Transaction, 1986, p. 105–130.

Attias, Jean-Christophe, *Isaac Abravanel, la mémoire et l'espérance*, Paris, Cerf, 1992.

Attias, Jean-Christophe, „Du judaisme comme pensée de la dispersion", *Les Nouveaux Cahiers* (129), toamna 1977, p. 5–12.

Avineri, Shlomo, *Histoire de la pensée sioniste*, traducere din engleză de E. Spatz, Paris, Lattès, 1982.

* Avni, Haim, *Argentina, „Pământ al făgăduinței"*, Ierusalim, Magnes, 1972–1973.

* Avni, Haim, „Teritorialism, colonizare teritorială și colonizare sionistă", *Yahadout Zmanenou* (I), 1993–1994, p. 69–87.

Baer, Yitzhak F., *Galut*, reeditare, traducere de R. Warshow, Lanham-Londra, University Press of America, 1988.

* Bar-Gal, Yoram, *Moledet și geografie într-un secol de educație sionistă*, Tel-Aviv, Am Oved, 1993.

Barnavi, Elie, *Une histoire moderne d'Israël*, reeditare, Paris, Flammarion, 1991.

Bartal, Israel, „«Old Yishuv» and «New Yishuv»: Image and Reality", *The Jerusalem Cathedra,* 1981, p. 215–231.

Bartal, Israel, „Les émmissaires de terre d'Israel: entre la réalité d'un lien et l'abstraction d'une vision" în Shmuel Trigano (edit.), *La Societé juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992–1993, vol. IV, p. 107–121.

* Bartal, Israel, *Exilul în țară*, Ierusalim, Ha-Sifria ha-Tsionit, 1995.

* Bar-Yosef, Hamutal, „Conceptul de decadență la Brenner în contextul ideii de renaștere națională", *Iyounim bi-tekoumat Yisrael* (I), 1991, p. 496–522.

Baumgarten, Jean, „Images du monde séfarade dans les recits de voyages vers la Terre sainte en langue yiddish (XVII^{e}–XVIII^{e} siècles)", în Esther Benbassa (edit.), *Memoires juives d'Espagne et du Portugal*, Paris, Publisud, 1996, p. 223–237.

* Ben-Ami, Yisakhar, *Cult popular al sfinților la evreii din Maroc*, Ierusalim, Magnes, 1984.

Ben-Ari, Eyal și Bilu, Yoram (edit.), *Grasping Land, Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, Albany, SUNY Press, 1997.

Ben-Arieh, Yehoshua, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Ierusalim — Detroit, The Magnes Press / The Wayne State University Press, 1979.

Benbasa, Esther, „Les relais nationalistes juifs dans les Balkans au XIX-e siècle", în id., (edit.), *Transmission et passages en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, p. 403–434.

Benbassa, Esther și Dieckhoff, Alain (edit.), *Identités israéliennes. Modernité et mémoire d'une nation*, Pardès, (18), 1993.

Ben Guigui, Jacques, *Israel Zangwill. Penseur et écrivain (1864–1926)*, Toulouse, Imprimerie toulousaine, 1975.

Benvenisti, Meron, *Jérusalem, une histoire politique*, traducere din ebraică și din engleză de K. Werchowski și N. Weill, Arles, Actes Sud, 1996.

Ben-Zadok, Efraim, „National Planning -The Critical Neglected Link: One Hundred Years of Jewish Settlement in Israel", *International Journal of Middle Eastern Studies* (17), 1985, p. 329–345.

Bernstein, S. Deborah, „Political Participation: New Immigrants and Veteran Parties in Israeli Society", *Plural Societies* (5), 1984, p. 13–32.

Bernstein, S. Deborah (edit.), *Pioneers and Homemakers. Jewish Women in Pre-State Israel*, Albany, SUNY Press, 1992.

Boaz, Evron, *Jewish State or Israeli Nation*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

Bonfil, Roberto, „Gerusalemme «Umbilicus Mundi»„ în Franco Cardini (edit.), *La Città e il Sacro*, Milano, Libri Scheiwiller, 1994, p. 43–82.

Bruner, Edward M., și Gorfain, Phyllis, „Dialogic Narration and the Paradoxes of Masada, în Edward M. Bruner și Stuart Plattner (edit.), *Text, Play and Story*, Washington, D.C., American Ethnological Society, 1984, p. 56–79.

Buber, Martin, *On Zion. The History of an Idea*, reeditare, traducere din germană de S. Godman, Londra, Horovitz Publishing, 1973.

Bursztyn, Igal, „Faces as Idea, Faces as Object: a Cinematic History (1911–1967)", *Studies in Zionism*, 10 (2), 1989, p. 139–154.

Cohen, Erik, „Development Towns: the Social Dynamics of „Planted" Urban Communities in Israel", în Shumel N. Einsenstadt și alții. (edit.), *Integration and Development in Israel*, Ierusalim, Israel Universities Press, 1970, p. 587–617.

Cohen, Erik, „The City in Zionist Ideology", *The Jerusalem Quarterly* (4), vara 1977, p. 126–144.

Cohen, Erik, *L'Etude et l'éducation juive en France ou l'Avenir d'une communauté*, Paris, Cerf, 1991.

Cohen, Richard I., *The Return to the Land of Israel*, Ierusalim, Organizația Sionistă Mondială / Centrul Zalman Shazar, 1986.

Davies, W.D., *The Territorial Dimension of Judaism*. Berkeley–Los Angeles–Londra, University of California Press, 1982.

Delmaire, Jean-Marie, *De Hibbat-Zion au sionisme politique*, Lille, ANRT, 1990, 2 volume.

Deshen, Shlomo, „Social Organization and Politics in Israeli Urban Quarters", *The Jerusalem Quarterly* (22), iarna 1982, p. 21–37.

Dieckhoff, Alain, *Les Espaces d'Israël. Essai sur la stratégie territoriale israélienne*, reeditare, Paris, Fondation pour les études de défence naționale / Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1989.

Dieckhoff, Alain, „Les trajectoires territoriales du sionisme", *Vingtième Siècle*, ianuarie – martie 1989, p. 29–43.

Dieckhoff, Alain, „Le Gouch Emounim. Esquisse d'etnographie politique" *Pardès* (11), 1990, p. 84–110.

Dieckhoff, Alain, *L'Invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993.

Dieckhoff, Alain, *Israéliens et Palestiniens. L'épreuve de la paix*, Paris, Aubier, 1996.

Dieckhoff, Alain, „De Saint-Pétersbourg à Jérusalem. Les empreintes du climat intellectuel russe sur le sionisme socialiste", în E. Benbassa (edit.), *Transmission et passages en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, p. 434–450.

* Dinaburg, B., „Imaginea Sionului și a Ierusalimului în conștiința istorică a lui Israel", *Zion*, n.s. 16 (1–2), 1951–1952, p. 1–17.

Carmell, Aryeh, „The Mitzvah of Living in Eretz Yisrael an Halachic Survey", în H. Chaim Schimmel & Aryeh Carmell (edit.) *Encounter. Essays on Torah and Modern Life*, Ierusalim – New York, Feldheim Publishers, 1989, p. 292–310.

Dolev-Gandelman, Tsili, „The Symbolic Inscription of Zionist Ideology in the Space of Eretz Israel: why the Native Israeli Is Called *Tsabar*", în Harvey E. Goldberg, (edit.) *Judaism Viewed from Within and Without*, Albany, SUNY Press, 1987, p. 257–284.

* Doron, Adam, (edit.), *Statul Israel și pământul lui Israel*, f.l., Beit Berl, 1988.

* Dvir, Ori, *Unde mergem să ne plimbăm săptămâna asta?* Tel-Aviv, Levin Epstein, 1972.

* Efrat, Elisheva, *Geografie și politică în Israel*, Tel-Aviv, Ahiasaf, 1984.

Efrati, Nathan și Stern, Jossi, *Homecoming*, Ierusalim, The Israel Economist Publishing, 1982.

Eisen, Arnold, Galut: *Modern Jewish Reflections or Homelessness and Homecoming*, Bloomington-Indianopolis, Indiana University Press, 1986.

Elam, Yigal, „Gush Emunim. A. False Messianism", *The Jerusalem Quarterly* (1), toamna 1976, p. 60–69.

Enal Frederic, *Géopolitique de Jérusalem*, Paris, Flammarion, 1998.

Epperson, Steven, *Mormons and Jews*, Salt Lake City, Signature Books, 1992.

Ettinger, Shmuel, „Le peuple juif en Eretz Israel", *Les Temps Modernes* (253 bis), 1967, Dossier: Le conflit israélo-arabe, p. 394–413.

Ezrahi, Sidra, „Our Homeland, the Text... Our Text, the Homeland: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination", *Michigan Quarterly Review* (31), 1992, p. 463–497.

Feldman, Jackie, „Le Second Temple comme institution économique, sociale et politique" în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992–1993, vol. II, p. 155–179.

Feldman, Jakcie, „Les pèlerinages au Second Temple", în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers l'histoire,* Paris, Fayard, 1992–1993, vol. IV, p.161–178.

Firer, Ruth, *Les Agents de l'éducation sioniste*, Tel-Aviv, Sifriyat Poalim, 1985.

Fisher, Shlomo, „Empire, conscience identitaire juive et relations internationales des Juif a l'époque du Second Temple", în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992–1993, vol. III, p. 407–432.

Flapan, Simha, *The Birth of Israel: Myths and Realities*, New-York, Pantheon, 1987.

Fox, Marvin, „The Holiness of the Holy Land", în Jonathan Sacks (edit.), *Tradition and Transition: Essays Presented to Chief Rabbi Sir Immanuel Jakobovits to Celebrate Twenty Years in Office*, f.l., Jews' College Publication, 1986, p. 155–170.

Friedman, Menahem, „L'Etat d'Israel comme dilemme idéologique", *Pardès* (11), 1990, p. 15–65.

* Friesel, Evyatar, „Baronul Edmond de Rothschild și sioniștii în anii 1918–1919" *Zion* (38), 1973, p. 117–136.

Furman, Andrew (edit.), *Israel through the Jewish American Imagination. A Survey of Jewish-American Literature on Israel 1928–1995*, Albany, SUNY Press, 1997.

* Gafni, Yeshayahu, „Mutarea corpului în vederea înhumării în Țara sfântă. Începuturile și evoluția obiceiului", *Cathedra* (4), iulie 1977, p. 113–120.

Gafni, Isaiah, *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

* Ganuz, Yitshak, „Nume de străzi și orașele din Rusia albă", *Yeda-Am*, 17 (41–42), 1974, p.69–71.

* Gelman, Yehuda, „Sion și Ierusalim. Statul evreu după rabinul Abraham Isaac Kook", *Iyounim bi-tekoumat Yisrael* (4), 1994, p. 505–514.

Gertz, Nurit, „Social Myths in Literary and Political Texts", *Poetic Today*, 7 (4), 1986, p. 621–639.

Gertz, Nurit, „The Canaanites: Ideology vs Literature", *The Jerusalem Quarterly* (48), toamna 1988, p. 46–62.

* Gil, Moshe, *„Alia* și pelerinaj în prima perioadă a ocupației musulmane (634–1099)", *Cathedra* (8), iulie 1978, p. 124–132.

Golden, Deborah, „The Museum of the Jewish Diaspora Tells a Story", în Tom Selwyn, (edit.) *The Tourist Image: Myths and Mith Making in Tourism,* New York, John Wiley & Sons, 1996, p. 223–250.

* Gonen, Rivka, „Morminte antice și locuri sfinte — Peștera de la Makhpela și Muntele Templului", *Cathedra* (34), ianuarie 1985, p. 3–14.

* Goren, Hayim, „Cunoașterea pământului lui Israel în secolul al XVIII-lea: *Sefer Yedei Moshe* de R. Moșe Ierușalmi", *Cathedra*, (34), ianuarie 1985, p. 75–96.

Green, Arthur, „The Zaddiq as Axis Mandi în Later Judaism", *JAAR* (45), 1977, p. 327–347.

Greilsammer Ilan, *La Nouvelle Histoire d'Israël. Essai sur l'identité nationale*, Paris, Gallimard, 1998.

* Gurevitch, Zali și Aran, Gideon, „La fața locului (antropologie israeliană)", *Alpayim* (4), 1991, p. 9–44.

Hadas-Lebel, Mireille, *Jérusalem contre Rome*, Paris, Cerf, 1990.

Hadas-Lebel, Mireille, *Massada. Histoire et symbole*, Paris, Albin Michel, 1995.

Halkin, Abraham S., (edit.) *Zion in Jewish Literature*, reeditare, Lanham-Londra, University Press of America, 1988.

Hall, Stuart, „Cultural Identity and Diaspora", în Jonathan Rutherford (edit.), *Identity, Comunity, Culture, Difference*, Londra, Lawrence & Wishart, 1990, p. 222–237.

Hallamish, Moshe și Ravitsky, Aviezer (edit.), *La Terre d'Israel dans la pensée juive médiévale*, Ierusalim, Yad Yitshak Ben-Zvi, 1991.

Handelman, Don și Shamgar-Hendelman Lea, „Shaping Time: the Choice of the National Emblem of Israel", în Emiko Ohnuki-Tierney (edit.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 193–226.

* Haran, Raya, „Ce i-a determinat pe discipolii Maghidului să urce în țara lui Israel?", *Cathedra* (76), iulie 1995, p.77–95.

* Hasdai, Yaakov, „Începuturile coloniei hasidice și *mitnaged* pe pământul lui Israel. Despre *alia* ca poruncă și despre *alia* ca misiune", *Shalem* (4), 1983–1984, p. 231–269.

Hasan-Rokem, Galit, „La culture populaire juive en Israel. Dialogues et passages", în Esther Benbasa (edit.), *Transmission et passages en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, p. 137–149.

Hasson, Shlomo, „Social and Spatial Conflicts: the Settlement Process in Israel during the 1950s and the 1960s", *L'Espace géographique* (3), 1981, p. 169–179.

Hasson, Shlomo, „The Emergence of an Urban Social Movement in Israeli Society: an Integrated Approach", *International Journal of Urban and Regional Research*, 7 (2), 1983, p. 157–174.

Hazan, Efrayim, „La présence de la terre d'Israel dans la poésie liturgique et profane des Juifs d'Afrique du Nord", *Cathedra* (34) ianuarie 1985, p. 37–54.

* Heilperin, Yisrael, *Evrei și iudaism în Europa Orientală*, Ierusalim, Magnes, 1968–1969.

* Helfand, I. Jonathan,: „Legăturile dintre iudaismul francez și pământul lui Israel", *Cathedra* (36), iunie 1985, p. 37–61.

Heymann, Florence și Abitbol, Michel (edit.), *L'Historiographie israelienne aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 1998.

Hess, Moses, *Rome et Jérusalem*, traducere din germană de A.-M. Boyer-Mathia, prezentare și note de Alain Boyer, prefață de Simon Schwarzfuchs, Paris, Albin Michel, 1981.

History and Memory, 7 (1) primăvara-vara 1995, *Israeli Historiography Revisited.*

Hoffman, Lawrence A., (edit.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986.

Idel Moshe, „*Erets Yisrael* dans la pensée juive", în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers les âges*, Paris, Fayard, 1992–1993, vol. IV, p. 77–105.

* Idel Moshe, *„Ierusalimul în gândirea evreiască din secolul al XIII-lea"*, în Yehoshua Prawer și Haggai Ben-Shammai (edit.), „Cartea Ierusalimului. Perioada cruciată și ayubidă", *1099–1250*, Ierusalim, Yad Yitshak Ben-Zvi, 1990–1991, p. 264–286.

Ish-Shalom, Benjamin, *Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook between Rationalism and Mysticism*, traducere din ebraică de O. Wiskind-Elper, Albany, SUNY Press, 1993.

Jérusalem, Paris, Autrement, 1983.

* Kahan, S.Z, „Povestiri despre pelerinaje la morminte de sfinți și în locuri sfinte pe pământul lui Israel", *Yeda-Am*, 22 (50–51), p.112–116 și *Yeda-Am*, 23 (53–54), p. 36–49.

Kaniel, Yehoshua, „The Terms «Old Yishuv» and «New Yishuv»: «Problems of Definition» , *The Jerusalem Cathedra*, 1981, p. 232–245.

Kark, Ruth, „Agricultural Land in Palestine: Letters to Sir Moses Montefiore, 1839", *Jewish Historical Studies. Trasactions of the Jewish Historical Society of England* (19), 1982–1986, p. 207–230.

Kark, Ruth, „Historical Sites — Perceptions and Land Purchase: the Case of Modiin, 1882–1931", *Studies in Zionism*, 9 (1), 1988, p. 1–17.

Kark, Ruth, (edit.), *The Land that Became Israel. Studies in Historical Geography*, New Haven–Londra–Ierusalim, Yale University Press/Magnes, 1989.

Karsh, Efraim, *Fabricating Israeli History, The „New Historians"*, Londra, Frank Cass, 1997.

Katriel, Tamar și Shenhar, Aharon, „Tower and Stockage: Dialogic Narration in Israeli Settlement Ethos", *The Quarterly Journal of Speech*, 76 (4), 1990, p. 359–380.

Katz, Jacob, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia–NewYork–Ierusalim, JPS, 1986.

* Katz, Yossi, „Document: Ebraizarea numelor de locuri și de situri în Neghev în anii 1949–1950", *Iyounim bi-tekoumat Yisrael* (5), 1995, p. 615–619.

* Katz, Yossi și Reichman, Shalom, „Implantarea evreiască de la Guș – Ețion 1967–1970", *Iyounim bi-tekoumat Yisrael* (3), 1993, p. 144–153.

Kellerman, Aharon, *Society and Settlement. Jewish Land of Israel in the Twentieth Century*, Albany, SUNY Press, 1993.

* Keren, Mikhael, „Literatură și renaștere națională. Reacția lui Agnon la statul-națiune evreiesc după *Sefer ha-Medina*", *Iyounim bi-tekoumat Yisrael* (5), 1995, p. 446 – 454.

Kimmerling, Baruch, „Change and Continuity in Zionist Territorial Orientations and Politics", *Comparative Politics*, 14 (2), 1982, p. 191–210.

Kimmerling, Baruch, *Zionism and Territory. The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, Berkeley, Institute of International Studies, University of California, 1983.

Kimmerling, Baruch, (edit.), *The Israeli State and Society. Boundaries and Frontiers*, Albany, SUNY Press, 1989.

Kimmerling, Baruch și Migdal, Joël (edit.), *Palestinians: the Making of a People*, New York, The Free Press, 1993.

Klein, Claude, *La Démocratie d'Israel*, Paris, Seuil, 1997.

* Klein, S., *Istoria studierii pământului lui Israel în literatura ebraică generală*, Jérusalem, Mosad Bialik, 1936–1937.

* Kohen, Yehoshua, „Descrierile de peisaje și de locuri locuite de scriitorul Aharon Meged", *Erets Yisrael. Mehkarim bi-yedi'at ha-arets ve-atikoteiha* (22), 1990–1991, p. 95–105.

Kunin, Seth, „Iudaism", în Jean Hohn (cu John Bowker) (edit.), *Sacred Place*, Londra–New York, Pinter Publishers, 1994, p. 115–148.

La Palestine de Balfour à Bévin. Déclarations et documents, Paris, Les Editions de la Terre retrouvée, 1947.

Laqueur, Walter, *Histoire du sionisme*, traducere din engleză de M. Carrière, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

Lehn, Walter, în colaborare cu Davis, Uri, *The Jewish National Fund*, Londra–New York, Kegan Paul International 1988.

* Levinger, Yaakov, „Specificitatea poporului lui Israel, a pământului și a limbii sale după Maimonide", *Milet* (2), 1983–1984, p. 289–297.

* Levinski, Yom-Tov, „Cum a fost stabilit amplasamentul Templului?", *Yeda-Am*, 13 (33–34), 1968, p. 24–40.

* Levinski, Yom-Tov, „Ierusalimul din diaspora", *Yeda-Am*, 14 (35–36), p. 49–50.

* Liebes, Yehuda, „Mesianismul sabateean",, *Pe'amim* (40), 1989, p. 4–20.

Lissak, Moshe, „«Critical» Sociology and «Estabishment» Sociology in the Israeli Academic Community: Ideological Struggles or Academic Discourse", *Israel Studies*, 1 (1), primăvara 1996, p. 247–294.

Lustick, Ian S., *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, New York, Council on Foreign Relations, 1988.

Luz, Ehud, *Parallels Meet. Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement, 1882–1904*, traducere din ebraică de L.J. Schramm, Philadelphia–New York–Ierusalim, JPS, 1988.

Margulies, Lazarus, *The Right of the Jewish People to Palestine according to the Biblie. Statement Presented to the Anglo-American Committee of Enquiry on Behalf of Italian Jewry*, 1946.

* Mayorek, Yoram, „Emile Meyerson și începuturile implicării ICA în țara lui Israel", *Cathedra* (62), decembrie 1991, p. 67–79.

Mayorek, Yoram, „Between East and West:Edmond de Rothschild and Palestine" în Georg Heuberger (edit.), *The Rothschilds. Essays on the History of a European Family*, Sigmaringen, Boydell & Brewer, 1994, p. 129–145.

Medina, Joao Barromi Joel, „The Jewish Colonization Project in Angola", *Studies in Zionism*, 12 (1), 1991, p.1–16.

Mendelsohn, Ezra, *On Modern Jewish Politics*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1993.

* Merhavia, H., *Voci care cheamă la Sion*, Ierusalim, Centrul Zalman Shazar, 1980.

Minz, Matityahu, „Ber Borokhov", *Studies in Zionim* (5), 1982, p. 33–53.

* Miron, Dan, „Cântece despre o țară nici văzută, nici cunoscută. Locul lui Naomi Shemer în viața noastră", *Igeret* (1) 1984, p. 173–206.

Miron Dan, „The Literary image of the Shtetl", *Jewish Social Studies*, 1 (3), primăvara 1995, p. 1–43.

Morris, Benny, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Mosse, L. George, „Max Nordau, le libéralisme et le «nouveau juif»" în Delphine Bechtel, Dominique Bourel și Jacques Le Rider (edit.), *Max Nordau 1849–1923*, Paris, Cerf, 1996, p. 11–29.

Myers, N. David, *Re-Inventing the Jewish Past*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Nahon, Gérard, *La Terre sainte au temps des kabbalistes*, Paris, Albin Michel, 1997.

Neher-Bernheim, Renée, *Jérusalem. Trois millénaires d'histoire. Du roi David à nos jours*, Paris, Albin Michel, 1997.

Nehorai, Micael Zvi, „The State of Israel in the Teachings of Rav Kook", *Daat*, (2–3), 1978–1979, p. 35–50.

Nicault, Catherine (edit.), *Jérusalem 1850–1948. Des Ottomans aux Anglais: entre coexistence spirituelle et déchirue politique*, Paris, Autrement, col. „Mémoires", 1999.

* Ofrat, Gideon, *Pământul, omul, sângele. Mitul pionierului și cultul pământului în drama colonistului*, Tel-Aviv, Tsherikover, 1980.

* Oz, Amos, *Ici și colo pe pământul lui Israel în toamna lui 1982*, reeditare, Ierusalim, Keter, 1995.

Pappe, Ilan, *Britain and the Arab-Israeli Conflict 1984–1951*, New York, St. Martin's Press, 1988.

Pappe, Ilan, „The New Historiography: Israel Confronts Its Past", *Tikkun*, noiembrie-decembrie 1988, p. 19–23, 99–102.

Pappe, Illan, „The Eel and History: a Reply to Shabtai Teveth", *Tikkun*, martie-aprilie 1990, p. 19–22, 79–86.

Pappe, Illan, *La Guerre de 1948 en Palestine*, traducere din engleză de F. Hazan, Paris, Ed. de la Fabrique, 2000.

Pardes Ilana, *The Biography of Ancient Israel. National Narratives in the Bible*, Berkeley University of California Press, 2000.

Patai, Raphael, „Earth Eating", în id., *On Jewish Folklore*, Detroit, Wayne State University Press, 1983, p. 174–194.

„Pământul lui Israel" în *Enciclopedia talmudică*, Ierusalim, 1973–1984, 2: 199–235.

Penslar, J. Derek, *Zionism and Technocracy. The Engineering of Jewish Settlement in Palestine, 1870–1918*, Bloomington – Indianopolis, Indiana University Press, 1991.

Peters, F.E., *Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East*, New York–Londra, New York University Press, 1986.

Picadou, Nadine, *Les Palestiniens. Un siècle d'histoire*, Bruxelles, Complexe, 1997.

Pohoryles, Samuel, „Agricultural Transformation in Israel", *The Jerusalem Quarterly* (33), toamna 1984, p. 95–101.

* Porat, Hanina, *De la deșert la pământul locuit. Dobândirea pământului și colonizarea în Neghev, 1930-1947*, Ierusalim, Yad Yitshak Ben-Zvi, 1996.

* Porten, Betsalel, „Întoarcerea din Babilon. Viziune și realitate", *Cathedra* (4), iulie 1977, p. 4–12.

Poznanski, Lucien, *La Chute du Temple de Jérusalem*, Bruxelles, Complexe, 1991.

Ram, Uri (edit.), *La Société israélienne: perspectives critique*, Tel-Aviv, Breirot, 1993.

Ram, Uri, *The Changing Agenda of Israeli Sociology*, New York, SUNY Press1995.

Ratzaby, Shalom „The Polemic about the «Negation of the Diaspora» in the 1930s and Its Roots", *The Journal of Israeli History*, 16 (1), 1995, p. 19–38.

Ravitsky, Aviezer, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, traducere din ebraică de M. Swirsky și J. Chipman, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1996.

* Raz-Krakotzkin, Amnon, „Exilul în suveranitate. Spre o critică a «negării exilului» în cultura israeliană", I–II, *Teoria ou-vikoret* (4), 1993, p. 23–55 (5), 1994, p. 113–132.

* Reiner, Elhanan, *Pelerini și pelerinaje în țara lui Israel 1099–1517*, teză de doctorat, Universitatea ebraică din Ierusalim, 1988.

Reinharz, Jehuda, și Shapira, Anita, (edit.), *Essential Papers on Zionism*, New York–Londra, New York University Press, 1996.

Rosenblatt, Samuel, *This is the Land*, New York, The Mizrachi Organization of America, 1940.

Routes of Wandering. Nomadism, Journeys and Transitions in Contemporary Israeli Art, catalog al expoziției de la Muzeul din Israel (iarna 1991), Ierusalim, Israel Museum, 1991 (în ebraică și în engleză).

Safrai, S. și Stern M. (edit.), *The Jewish People in the First Century*, vol. 1, Assen, Van Gorcum & Comp. B.V., 1974, capit. 4, „Relations between the Diaspora and the Land of Israel" p. 184–215.

Safran, Alexandre, *Israël dans le temps et dans l'espace. Thèmes fondamentaux de la spiritualité juive*, Paris, Payot, 1980.

Salmon, Yosef, „Les émigrations traditionelles vers la Palestine (1740–1880)", în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992–1993, vol. IV, p. 123–138.

Schmidt, Francis, *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qûmran*, Paris, Seuil, 1994.

Schwartz, Barry, Zerubavel, Yael și Barnett, Bernice, „The Recovery of Masada: a Study in Collective Memory", *The Sociological Quarterly*, 27 (2), 1986, p. 147–164.

* Schwartz, Dov, *O credință la răspântie de drumuri. Ideile și faptele în sionismul religios*, Tel-Aviv, Am Oved, 1996.

Schwartz, Regina M., *The Curse of Cain. The Violent Lagacy of Monotheism*, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1997.

* Schwarzbaum, Hayim, „Sursele legendei referitoare la alegerea unui loc potrivit pentru ridicarea Templului din Ierusalim", *Yeda-Am*, 13 (33–34), 1968, p. 41–45.

* Schweid, Eliezer, *Patria și pământul făgăduinței*, Tel-Aviv, Am Oved, 1979.

Schweid, Eliezer, „The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches", *Studies in Zionism*, 5 (1), 1984, p. 43–70.

* Schweid, Eliezer, „Natura și fundalul postsionismului", *Gesher* (131), vara 1995, p. 18–26.

Schweid, Eliezer, „«Beyond» All That — Modernism, Zionism, Judaism", *Israel Studies*, 1 (1) primăvara 1996, p. 224–246.

* Segev, Tom, *1949: les premiers Israéliens*, Ierusalim, Domino, 1984 (ediția engleză, New York–Londra, Free Press/ Macmillan, 1986).

* Segev, Tom, *Era în Palestina pe timpul macilor*, traducere din ebraică de K. Werchowski, Paris, Liana Levi, 2000.

Selzer, Michael (edit.), *Zionism Reconsidered: the Rejection of Jewish Normalcy*, Londra, Macmillan, 1970.

* Seri, Eyal (edit.), *Zile de reflecție: Tora și statul. Culegere de izvoare despre pământul lui Israel în Biblie gândire și halaha*, Efrat, Mosdot Or Tora–Yeshivat Neve Shmuel, 1991–1992.

Sha'altiel, Eli, „David Ben-Gourion on Partition, 1937", *The Jerusalem Quarterly* (10), iarna 1979, p. 38–59.

Schäfer, Peter, *Histoire des juifs dans l'Antiquité*, traducere din germană de P. Schulte, Paris, Cerf, 1989.

Shafir, Gershon, *Land, Labour, and the Israeli Palestinian Conflict, 1882–1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Shamgar-Handelman, Lea și Handelman, Don, „Holiday Celebration in Israeli Kindergartens: Relationships between Representations of Collectivity and Family in the Nation-State" în Myron J. Aronoff (edit.), *The Frailty of Authority*, New Brunswick, N.J., Transaction, 1986, p. 71–103.

Shapira, Anita, „The Origins of «Jewish Labor» Ideology", *Studies Zionism* (5), aprilie 1982, p. 93–113.

Shapira, Anita, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881–1948*, traducere din ebraică de W. Temper, New York, Oxford University Press, 1992.

* Shapira, Anita, *Evrei noi, evrei vechi*, Tel-Aviv, Am Oved, 1997.

* Shapira, Avraham, „Eul personal și eul național în gândirea lui Aaron David Gordon", *Ha-Tsionut* (18), 1994, p. 39–54.

Shavit, Yaakov, „Hebrews and Phoenicians: an Ancient Historical Image and Its Use", *Studies in Zionism*, 5 (2), 1984, p. 157–180.

* Shavit, Yaakov, „«Adevărul va ieși din pământ» — Dezvoltarea interesului popular pentru arheologie (până în anii 1930)", *Cathedra* (44) iunie 1987, p. 27–54.

Sheron, Moshe (edit.), *The Holy Land in History and Thought*, Leyde, E.J. Brill, 1988.

* Shiloah, Amnon, „Poezia din *alia* în literatura populară tradițională în Israel", în Dov Noy și Yissakhar Ben-Ami, Cercetări ale Centrului de cercetări asupra folclorului, vol. 1, Ierusalim, Magnes, 1969–1970, p. 349–368.

Shindler, Colin, Israel, Likud and the Zionist Dream, Londres — New-York, I.B. Tauris, 1995.

* Shmeruk, Chone și Bartal, Israel, „*Telaot Moshe*: prima carte de geografie în limba idiș și descrierea pământului lui Israel de către Moshe bar Abraham Prozelitul", *Cathedra* (40) iulie 1986, p. 121–137.

Shlaim, Avi, *Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine*, New York, Columbia University Press, 1988.

Shohat, Elle, *Israeli Cinema. East/West and the Politics of Representation*, Austin, University of Texas Press, 1989.

Shokeid, Moshe, *Children of Circumstances: Israeli Immigrants in New York*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Silberstein, Laurence J. (edit.), *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York–Londra, New York University Press, 1991.

Silberstein, Laurence J., *The Postzionism Debates. Knowledge and Power in Israeli Culture*, New York and London, Routledge, 1999.

Solotaroff, Theodore și Rapoport, Nessa (edit.), *Writing Our Home: Contemporary Stories by American Jewish Writers*, New York, Schocken Books, 1992.

Spero, Shubert și Pessin, Yitzchak (edit.), *Religious Zionism after 4o Years of Statehood*, Ierusalim, Mesilot & The World Zionist Oraganization, 1989.

Sprinzak, Ehud, „Gush Emunim: the Tip of Iceberg", *The Jewish Quarterly Review* (21), toamna 1981, p. 28–47.

* Stein, Menahem, „Țara mamă în literatura ebraică antică", *Tarbiz*, 9 (2), ianuarie 1938, p. 257–277.

* Stern, Efrayim, „Statul Iudeea. Viziune și realitate", *Cathedra* (4), iulie 1977, p. 13–24.

Sternhell, Zeev, *Aux origines d'Israël*, Paris, Fayard, 1996.

Studies in Contemporary Jewry (5), *Israel. State and Society 1948–1988*, în Peter Y. Medding, New York–Oxford, Oxford University Press, 1989.

* Troen, Ilan S., „O cotitură în programul sionist. De la colonia rurală la organizarea urbană", *Yahadout Zmanenou* (5), 1988–1989, p. 217–240.

Troen, Ilan S. și Lucas, Noah, (edit.), *Israel. The First Decade of Independance*, Albany, State University of Albany, 1995.

Tryster, Hillel, „*The Land of Promise* (1935): a Case Study in Zionist Film Propaganda", *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 15, (2), iunie 1995, p. 187–217.

* Tuder, Shiman, „Fructele Ierusalimului", *Yeda-Am*, 14 (35–36), p. 43–45.

Udelson, Joseph H., *Dreamer of the Ghetto. The Life and Works of Israel Zangwill*, Tuscaloosa-Londra, The University of Alabama Press, 1990.

Urbach, Ephraim R. „Center and Periphery in Jewish Historic Consciousness: Contemporary Implications" în Moshe Davis (edit.), *World Jewry and the State of Israel*, New York, Arno Press, 1977, p. 217–235.

Ussishkin, Anne, „The Jewish Colonisation Association and a Rothschild in Palestine", *Middle Eastern Studies*, 9(3) oct. 1973, p. 347–357.

Veinberger, Miriam, „La place de la terre d'Israel dans l'oeuvre de Dvora Baron", *Be-emet* (4–5), 1990–1991, p. 61–76.

* Veinfeld, Moshe, „Să moștenești Pământul — drept și datorie; concepția făgăduinței în izvoarele perioadei Primului și celui de al Doilea Templu", *Zion*, 49 (2), 1984, p. 115–137.

Varman, Mark, „*Aliyah* and *Yeridah*: the Journeys of the Besht and R. Nachman to Israel", în David R. Blumenthal (edit.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. 3, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1988, p. 159–171.

* Verses, Shumel, „Legendele referitoare la cele zece triburi și la Sambation, și aclimatizarea lor la literatura noastră modernă", *Mehkerei Yerushalayim be-folklor yehudi* (7), 5746 (1985–1986), p. 38–66.

Vidal, Naquet, Pierre, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, reeditare, Paris, Seuil, 1995.

Vidal-Dominique și Algazy, Joseph, *Le Péché originel d'Israël. L'expulsion des Palestiniens revisitée par les „nouveaux historien" israéliens*, Paris, Ed. de l'Atelier, 1998.

Vince, Agnès, „Le quartier juif: comparaisons européennes", în Shmuel Trigano (edit.), *La Société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992–1993, vol. II, p. 499–529.

Vital, David, *L'Avenir des Juifs. Un peuple à la croisée des chemins?*, traducere din engleză de S. Cohen, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

Waxman, Chaim I. (edit.), *Israel as a Religious Reality*, Northvale, New Jerey-Londra, Jason Aronson, 1994.

Werblowski, R.J. Zwi, „Israel și Eretz Israel", *Les Temps Modernes (253 bis)*, 1967, Dosar: conflictul israelo-arab, p. 371–393.

Wilken, Robert L., *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1993.

Wistrich, Robert și Ohana, David, (edit.), *The Shaping of Israeli Society. Myth, Memory and Trauma*, Londra, Frank Cass, 1995.

Wohlgelernter, Maurice, *Israel Zangwill*, New York–Londra, Columbia University Press, 1964.

* Yaakovson, Yoram, „Exil și mântuire în hasidismul lui Gur", *Daat* (2–3), 1978, p. 175–215.
* Yaari, Abraham, *Scriisori din țara lui Israel*, Tel-Aviv, 1950.
* Yaari, Abraham (edit.), *Călătorii în țara lui Israel ale unor pelerini evrei din Evul Mediu, la începutul erei întoarcerii la Sion*, reeditare, Tel-Aviv, Modan, 1996.
Yosef, Ovadia (Rav), „Ceding Territory of the Land of Israel in Order to Save Lives", *Crossroads. Halacha and the Modern World III*, Alon Shvut — Gush Etzion, Zomet Institute f.d. p. 11–18.

* Zak, Brachah, „Pământul și pământul lui Israel în *Zohar*", *Mehkerei Yeroushalayim be-mahshevet Yisrael* (8), 5749 (1988–1989), p. 239–253.
Zerubavel, Yael, „The «Eandering Israeli» in Contemporary Israeli Literature", *Contemporary Jewry*, 7 (1), 1986, p. 127–140.
Zerubavel, Yael, *Recovered Roots: Collective Memory and the Marking of Israeli National Tradition*, Chicago–Londra, The University of Chicago Press, 1995.
Zerubavel, Yael, „The Forest as a National Icon: Literature, Politics, and the Archeology of Memory", *Israel Studies*, 1 (1). primăvara 1966, p. 60–99.

CUPRINS

Cuvânt înainte 7
Mulțumiri 13

GENEALOGII

1. Pământul făgăduinței 17
„La început", ambiguitatea 18
O moștenire amânată 21
Exilul și pustia 26
Amintirea unei expropieri inițiale 30
O țară dezmembrată 34
Popor sedentar, Dumnezeu nomad 37
De te voi uita, Ierusalime... 41

2. Pământul sfânt 47
Noi orizonturi 47
O reînsușire parțială 51
Centrul și periferia 55
A trăi fără Templu 61
Un iudaism „deteritorializat"? 65
Pământul legal 68
Țară sfântă, popor sfânt 72

3. Pământul visat 77
Alte timpuri: un Ev Mediu pentru pământ? 77
Astre și climate 82

Centrul lumii 87
Pământ divin 90
Despre pământ ca metaforă 93
Un gust de paradis 98
Pământuri apropiate, pământuri îndepărtate. 102

4. Pământul exilat 107
Pământ și liturghie 108
Pământul și Legea: exerciții de hermeneutică rabinică 115
Datorie de *alia* sau datorie de exil? 120
Pământul interzis 124
Întâlniri cu Palestina 130
Călători și „geografi" 134
Nostalgia 140

METARMOFOZE

5. Pământul regăsit 145
„Aici" și „acolo" 145
Redescoperirea Palestinei de creștini 156
Palestina vizitată din nou de evrei 164
Pământ vechi, pământ(uri) noi 169

6. Pământul recreat 181
Cui îi aparține pământul? 181
Cultul pământului 186
Simbolistica pionierilor 190
Miturile în ajutorul pământului 198
Pământul istoricilor 212
Negarea exilului, negarea de sine 221

7. Pământul imposibil 229
O cultură a înrădăcinării. 229
Nesfârșitul exil 234
Întoarcerea Țării Făgăduinței 244
Apariția postsionismului 249
Israelianul rătăcitor 261

EPILOG 269
POSTFAȚĂ 275

CRONOLOGIE 279
NOTE 289
BIBLIOGRAFIE 311

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial“

Ce popor nu îşi are miturile proprii? Poporul evreu le are pe ale sale, pe care le-a trăit în afara acestui pământ sau pe el. A demitiza pentru a înţelege mai bine ceea ce se interpune între popor şi pământ — poate că a venit timpul unei asemenea aventuri. Israelul este un fapt incontestabil, Israelul există şi nu mai trebuie să-şi legitimeze existenţa. De acum înainte, orizontul lui nu se mai mărgineşte doar la sionism. El este pe cale de a trăi crizele vârstei adulte, care-i vor permite să se deschidă unor perspective noi. Autorii au dorit doar să redea aceste crize contemporane şi să le decline genealogiile. Doar pe o înţelegere clară a acestui prezent şi a acestui trecut s-ar putea construi într-o zi viitorul. Viitorul a două popoare şi al unui pământ deosebit de multiplu.

9789736370953